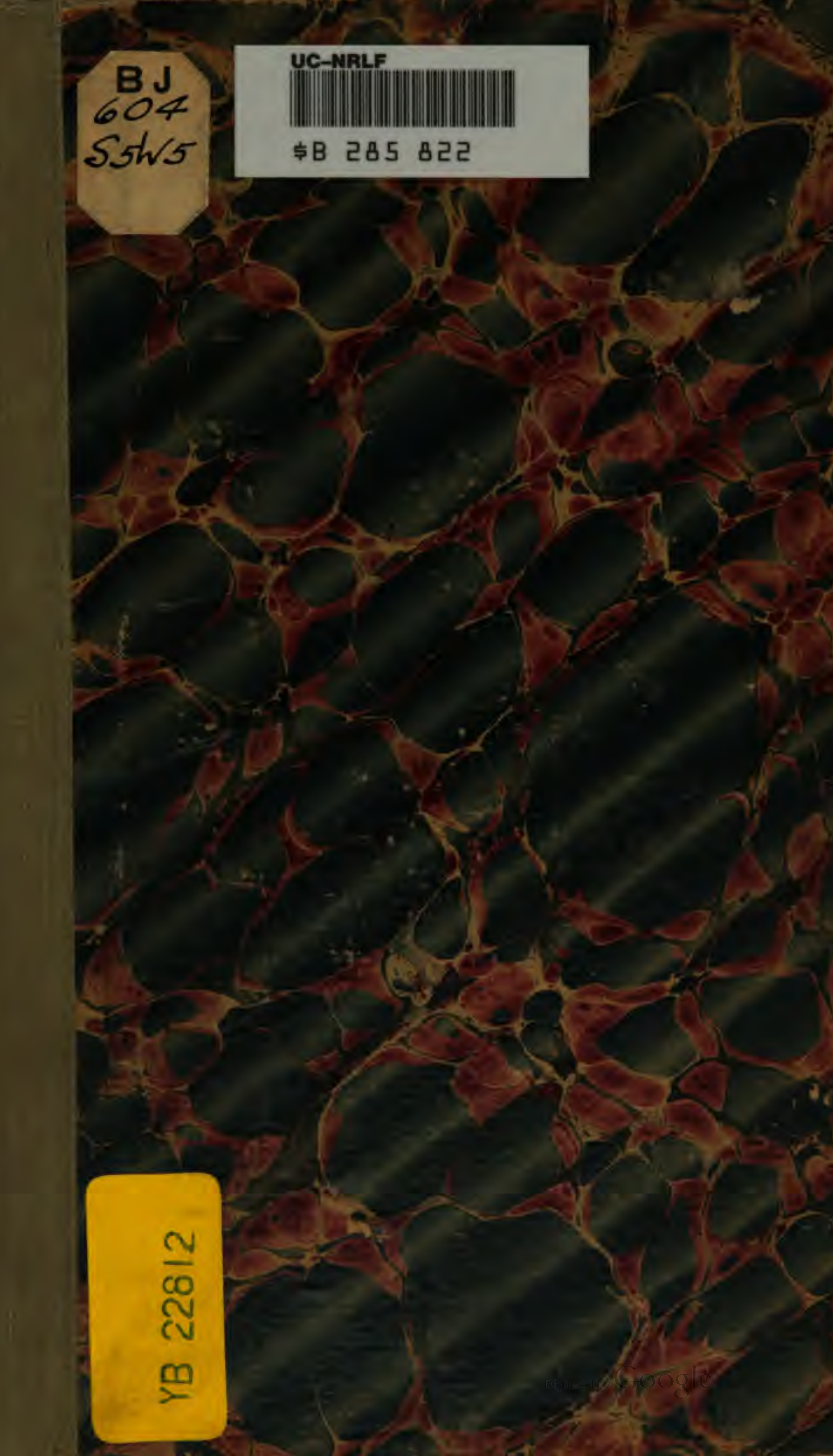




Henry Sidgwicks Moralphilosophie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der Georg-August-Universität zu Göttingen

vorgelegt von

Ernst Winter aus Flensburg.



Flensburg.
Druck von L. P. H. Maass.
1904.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. August 1904.

Referent: Herr Professor Baumann.

Meiner guten Mutter
in Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsübersicht am Schluss des Hefts.



Henry Sidgwick gehört als Moralphilosoph in die Reihe derjenigen englischen Denker des 19. Jahrhunderts, die den Versuch gemacht haben, die beiden feindlichen Grundrichtungen der englischen Ethik, den Intuitionismus und Utilitarianismus, mit einander zu versöhnen. Er kann insofern als ein Nachfolger Mackintosh's gelten, der mittels utilitaristischer Ergänzungen der intuitiven Ethik aufhelfen zu können glaubte und dessen Werk die Dissertation on the progress of ethical philosophy, von ihrem ersten Erscheinen (1830) bis in die jüngste Vergangenheit Einfluss geübt hat. „Erst in der Gegenwart haben Sidgwicks Arbeiten ihm den Rang streitig zu machen begonnen." (Jodl, Gesch. d. Ethik, Bd. II, S. 425 f.)

Ueber Sidgwicks philosophischen Entwicklungsgang erfahren wir aus der Vorrede zur sechsten Auflage seines Hauptwerkes The methods of Ethics kurz Folgendes.[1])

Sidgwick beginnt als Intuitionist nach Art der schottischen Schule. Früh choquiert ihn die mannigfache Unklarheit und Zusammenhangslosigkeit dieser Ethik. Das Studium von Whewells Elements of Morality, welches Buch an der Universität Cambridge offiziell eingeführt war als Lehrbuch der Moralphilosophie[2]) und welches bekanntlich die These durchführt, dass alle wichtigen praktischen Grundsätze allgemein anerkannt und durch sich selbst evident und somit weiterer Ableitung weder fähig noch bedürftig sind, entfremdet ihn der autoritativen Common-Sense-Moral gänzlich. Er wendet sich dem Bentham-Millschen Utilitarismus zu.

Der Utilitarianismus verlangt, dass ich für das Glück andrer sorgen soll. Wie kann er dies begründen? Entweder ist etwas für mein eignes Glück zuträglich oder es ist es nicht; was kann mich im letzten Falle verpflichten, es zu thun? Bei Mill findet Sidgwick die Auskunft: ich verdiene die Auszeichnung, ein moralischer Heroe zu sein, wenn ich mein eignes Glück dem Glück anderer unterordne. Aber das ist kein Nachweis, dass ich zu solchem Opfer verpflichtet bin. Ein Philosoph muss den Rechtsgrund einsehen, (that it is right for me), warum ich mein Wohl dem Wohle des Ganzen, dessen Teil ich bin, unterordnen soll.

---

[1]) Ein Verzeichnis der Werke Sidgwicks und der bisher über ihn erschienenen Litteratur giebt Ueberweg IV. S. 435 und das Schlussblatt der Jenenser Dissertation von Robert Magill: Der rationale Utilitarismus Sidgwicks und seine Vereinigung des Intuitionismus und Utilitarismus. Ueber das Verhältnis unserer Arbeit zu derjenigen Magills vergl. Schluss des kritischen Acschnitts zu Tl. IV.

[2]) Vgl. darüber Jodl Gesch. d. Eth. II Bd. S. 417.



Einen solchen Rechtsgrund, behauptet nun Sidgwick, und diese Behauptung macht das Charakteristische seines ethischen Systems aus, kann mir nur eine Intuition liefern, ein unmittelbar als gültig erschautes Gebot meines Selbstbewusstseins.

Damit ist Sidgwick Kant nahe gerückt, aber doch noch nicht sein Anhänger geworden. Denn auch die kantische Moral kann die Schwierigkeit nicht beseitigen, auf deren Lösung es Sidgwick ankommt, nämlich eine rationale Begründung dafür nachzuweisen, warum das Selbstinteresse der Pflicht unterzuordnen ist. Mag es immerhin vom Gesichtspunkt des Universums aus Vernunftgebot sein, das grössere Gut vor dem geringeren auch dann zu bevorzugen, wenn das geringere Gut auch das Privatglück des Handelnden ausmacht, so besteht nach Sidgwicks Ansicht für das Individuum in gleicher Weise die Vernunftforderung, sein eignes Glück zu suchen; die Rationalität der Selbstberücksichtigung scheint Sidgwick in dieser Phase seines Denkens ebenso wohl fundiert zu sein wie die Rationalität der Selbstaufopferung.

In dieser Position des Nicht-mehr-Utilitariers und Nicht-Kantianers stösst Sidgwick auf Butlers analogy of religion und findet hier eine seiner eignen ähnliche Stellung zum Standpunkte Kants. Butler neigte bekanntlich einer Art von theologischem Utilitarismus zu,[8]) aus welchem ihm Sätze flossen wie: Gewissen und Selbstliebe führen uns immer den gleichen Weg, wenn wir unser Glück richtig verstehen. Unsere Pflicht und unser Interesse coincidieren durchaus. Gewissen und Selbstliebe sind gleichberechtigt in ihren Ansprüchen; „rationale Selbstliebe ist eine der beiden Hauptprinzipien der menschlichen Natur.“ Besonders in diesem letzten Ausspruch Butlers findet Sidgwick seinen Einwand gegen Kant wieder. Ein Dualismus unser vernünftigen Natur wird von Butler zum Vorschein gebracht (Sidgwick, History of Ethics, Encycl. Brit. Vol. 8 S. 601); selbst wenn wir die autoritativen Ansprüche des Gewissens als wesentlich berechtigt anerkennen so bleibt der Mensch dabei doch in der Tat vernünftigerweise dazu verpflichtet, böse zu sein, weil das Interesse, das heisst unser eignes Glück, eine offenkundige Pflicht ist (a manifest obligation.)

Sidgwick kommt nun zu dem Resultat, der Streit zwischen Selbstinteresse und Pflicht lasse sich im Interesse einer unegoistischen Moral nur dann lösen, wenn die oberste Regel des Utilitarismus, auf das allgemeine Glück bei seinen Handlungen hinstreben zu sollen, auf einer grundlegenden moralischen Intuition beruhe. Alle Gebote der Moral des gesunden Menschenverstandes sind aus dem Prinzip des Utilitarismus ableitbar, aber dieses Prinzip selber bedarf noch einer Begründung, die intuitiver Natur ist.

Wie führt er diese Behauptung nun aus?

---

[8]) Vgl. Jodl, Gesch. d. Ethik I, 193.

Das System.

I. Teil. **Allgemeines und Grundbegriffe.**

1. Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik.

Das gewöhnliche sittliche Bewusstsein, die „positive Moralität“, verwendet die mannigfachsten Moral-Prinzipien neben einander und in mehr oder weniger verworrener Verbindung. Der Philosoph hat die Verpflichtung, keines dieser ethischen Prinzipien, die sich im Vulgärbewusstsein vorfinden, als rationalen Bestimmungsgrund anzuerkennen, solange es mit einem anderen moralischen Prinzipe in Widerstreit steht; denn es ist ein Gebot unserer praktischen Vernunft, dass zwei einander widerstreitende Moralprinzipien nicht beide vernunftgemäss sein können. Es ist nun kein zweckmässiges wissenschaftliches Verfahren der Moralphilosophie, ein oberstes Prinzip als das richtige voranzustellen und seine alleinige Berechtigung nachzuweisen, sondern man muss die verschiedenen natürlichen Prinzipien des populären sittlichen Bewusstseins zu rationalisieren versuchen, d. h. sie auffassen und prüfen als Alternativen, zwischen denen der menschliche Geist notgedrungen wählen muss, wenn er ein vollständiges System praktischer Maximen bilden will. Die gebräuchlichen Begriffe von Richtigkeit und Vernünftigkeit des Betragens systematisieren und von Irrtümern befreien, ist eigentliches Ziel der wissenschaftlichen Ethik.[1]) Aber auch das ist schon wissenschaftlich von Verdienst, wenn man sich darauf beschränkt, die Konflikte der einzelnen Prinzipien aufzuzeigen und die Richtung anzudeuten, in der eine Lösung der Konflikte zu suchen ist, ohne ein positives und endgültiges System aufzustellen, kurz mehr die Bemühungen und Verfahrungsweisen als die Resultate („rather the processes than the results“) auseinanderlegt. So wollens die Methods of Ethics. (Meth. S. 14).

2. Psychologisches über das sittliche Urteil.

Das gewöhnliche Bewusstsein empfindet den Konflikt sittlicher und nicht sittlicher Wollungen als einen Streit unvernünftiger

---

[1]) An einer anderen Stelle der Methods (S. 373) kommt die kritisch-korrigierende Rolle, welche die Moralphilosophie der bestehenden Sittlichkeit gegenüber einzunehmen hat, noch mehr zum Ausdruck. Hier heisst es: „Ein Moralphilosoph hat etwas mehr zu tun als die gewöhnlichen Ansichten der Menschen über Fragen der Sittlichkeit zu formulieren und zu definieren. Er soll den Leuten sagen, was sie zu denken haben, weniger, wie sie tatsächlich denken; so muss er den Common-Sense in seinen Voraussetzungen bereits überschreiten und daraus resultiert ein Abweichen in seinen Endergebnissen. Freilich sind solcher Abweichung Grenzen gesteckt; die Wahrheit der Prämissen eines Philosophen wird immer erprobt werden durch die Annehmbarkeit der Consequenzen aus den Prämissen, und wenn diese in irgend einem wichtigen Punkt in flagrantem Widerspruch zur gemeinen Meinung steht, so steht das Prinzip in Gefahr, für ungültig erklärt zu werden.“ Was Sidgwick hier schreibt, ist gewiss richtig, aber schwerlich eine genügend scharfe Entscheidung dieser wichtigen Prinzipienfrage; wichtig deswegen, weil von ihr aus zu bestimmen ist, ob einer revolutionär auftretenden Ethik gegenüber, wie z. B. derjenigen Nietzsches, eine wissenschaftliche oder nur eine willensmässige Ablehnung möglich ist.

Wünsche mit der Vernunft selber. Ein unvernünftiger Wunsch ist zu definieren als ein Wunsch, der vor unserem auf Ueberlegung begründeten Urteil nicht stand hält, was nicht dasselbe ist wie blinder instinktiver Impuls zu irgend einer Handlung.

Dieser populären Ansicht vom Verhältnis des Intellekts zum Willen im sittlichen Verhalten steht eine Ansicht gegenüber, die behauptet, der sog. Konflikt zwischen Begierde und Vernunft sei genau genommen vielmehr ein Konflikt zwischen Neigung und Abneigung und die Vernunft habe nur das Geschäft, die verschiedenen Impulse in ihrem gegenseitigen Stärkegrade zu beeinflussen, indem sie die möglichen Resultate der verschiedenen Handlungsweisen in Erwägung ziehe. Diese Ansicht hätte den Satz Hume's für sich, dass der Intellekt, als Urteile über Wahrheit und Falschheit abgebend, niemals aus sich selbst ein Willensmotiv sein könne. Handlungen könnten nur aus nichtintellektuellen Begierden, d. h. aus von Lust- und Unlustgefühlen inspirierten Willensimpulsen entspringen. In Hume's Prinzipien der Moral, übers. v. Masaryk (Wien 1883) lesen wir auf S. 131f. „Die Vernunft bringt die Erkenntnis des Wahren und Falschen; der Geschmack giebt das Gefühl des Schönen und des Hässlichen, des Lasters und der Tugend. Die Vernunft legt die Gegenstände dar, wie sie sich thatsächlich in der Natur vorfinden, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen; da sie kalt und gleichgiltig ist, ist sie kein Motiv zum Handeln und leitet bloss die von der Begierde oder Neigung erhaltenen Impulse, indem sie uns die Mittel zur Erreichung des Glücks und Vermeidung des Unglücks zeigt. Der Geschmack, da er Lust oder Schmerz bringt und dadurch Glück oder Elend schafft, wird ein Motiv zum Handeln und ist der erste Trieb oder Impuls zum Begehren oder Wollen."

Aber, sagt Sigdwick, das Urteil der Vernunft bezieht sich nicht nur, wie Hume will, auf Tatsächliches, d. h. hier auf gegenwärtig existierende oder für die Zukunft erwartete und vorausgenommene Lust- und Unlustgefühle, sondern es operiert in gleicher Weise mit Begriffen wie „Sollen" und „Rechtsein", welche durchaus keine Tatsachen physischer oder psychischer Erfahrung repräsentieren. Das Richtige an der Ansicht der Gefühlsethik ist nur dies, dass Urteile über das, was Recht und klug zu tun sei, von Gefühlen der Lust und Unlust begleitet sein können und dass sich der Wille bisweilen von ihnen zu den für recht angesehenen Handlungen urgieren lässt.

Auch von dem mit der Gefühlsethik leicht[1]) verbindbaren Subjektivismus will Sidgwick nichts wissen. Die Auffassung, dass moralische Urteile nichts weiter besagen wollen als eine rein subjektive emotionale Erregung im moralisch Urteilenden, als ein „moral sentiment", ist unzureichend. Verurteile ich das Lügen, so will ich damit nicht nur ausdrücken, dass ich in mir eine spezifische Unlustemotion gegenüber dem Unwahrheitsprechen

[1]) Ob aber auch notwendigerweise verbundenen?



empfinde, die ein anderer für sich bestreiten mag, — so muss ich mich beispielsweise mit der Beschränkung auf mein subjektives Empfinden zufrieden geben, wenn mein Begleiter auf dem Spaziergang die Luft nicht warm, wie ich, sondern rauh findet, — sondern die bestimmte Erregung bei moralischer Billigung oder Missbilligung ist unauflöslich verknüpft mit der Ueberzeugung, dass jeder so urteilen müsse wie ich, der die Sachlage genügend kennt, dass nämlich das von mir gemissbilligte Betragen objektiv (really, Meth. S. 27) unrecht war. Die Theorie, dass der Ausspruch, dies und jenes solle getan werden, nur ein bestimmtes Gefühl in mir oder andern ausdrücken wolle, ist also a limine abzuweisen.

Der Begriff des Sollens ist so, wie er im ethischen Bewusstsein des heutigen Menschen existiert, nicht in noch einfachere Begriffselemente aufzulösen. Wer moralische Verpflichtung, d. h. also eine Beziehung rationaler Urteile zu nicht rationalen Impulsen, nicht an sich selbst erlebte, dem ist sie ihrem Begriffe nach nicht klar zu machen. Dabei mag der Begriff des moralischen Sollens psychogenetisch immerhin aus noch schlichteren Begriffselementen erwachsen sein; aber im Psychischen ist es nicht wie in der Chemie, wo die Antecedentien auch die konstitutiven Elemente des Konsequens ausmachen.

Der psychologische Hedonismus (die Benthamsche Theorie) stellt die These auf, dass der Wille sich nur von gegenwärtigen oder vorausgesehenen Lust- oder Unlustgefühlen bestimmen liesse. Jeder werde bei irgend welcher Handlung, die er auszuführen habe, psychologisch gesetzmässig und unvermeidlich dazu veranlasst, diejenige Richtung des Betragens einzuschlagen, die nach seiner jedesmaligen Ansicht in diesem Augenblick im höchsten Grade zu seinem eignen grössten Glück beizutragen geeignet sei. Nach dieser Theorie, hält Sidgwick entgegen, wäre es also geradezu unvernünftig, statt vernünftig, dem Streben nach dem grösstmöglichen eignen Glück ein andres Gebot aus sog. sittlichen Rücksichten entgegenzusetzen. Durch diese Theorie würde mit der psychologischen Behauptung, dass Lust und Fehlen von Unlust für mich immer das aktuelle letzte Ziel meiner Handlungen seien, auch das ethische Gebot mitgesetzt sein, dass mein eignes Glücksmaximum das richtige letzte Ziel ist. Aber die Notwendigkeit solcher Verbindung jenes psychologischen und jenes ethischen Satzes existiert keineswegs; denn jene Theorie ist psychologisch-deskriptiv falsch, wie das Vorhandensein des Begriffes des Sollens im sittlichen Bewusstsein beweist. Dieser Begriff setzt die Möglichkeit einer Abweichung vom Benthamschen Gesetze voraus. Ein Gebot ist seinem Wesen nach eine Regel, von der ich mir bewusst bin, bei Gelegenheit abweichen zu können. Ferner: jemand kann nur dann ein Lustgefühl als das Resultat seiner Handlung erwarten, wenn er mit seinem moralischen Bewusstsein in Einklang ist, und sein moralisches Bewusstsein kann ihm vorschreiben, rein altruistisch zu handeln, mit andern

Worten, des Menschen Lust- und Unlustgefühle sind mit abhängig von seinen sittlichen Urteilen, seinem durch die mannigfachsten Einflüsse der Religion und der Sittlichkeit seiner Umgebung bestimmten Gewissen.

Der Begriff der Lust, wie er für die Ethik in Betracht kommt, ist als eine Art Gefühl zu fassen, welches den Willen zu Handlungen drängt, eben dieses Gefühl aufrecht zu erhalten oder herbeizuführen. (Spencers Definition!) Die Frage ist nun, ob es nicht etwa Wünsche und Abneigungen im Menschen giebt, die nicht Lust oder Unlust zu ihren Objekten haben, ob es nicht Impulse und Begehrungen giebt, andere Resultate als mein eignes Lust- oder Unlustgefühl herbeizuführen oder abzuwenden. Die Tatsachen bejahen diese Frage, meint Sidgwick. Ein Hungriger erstrebt nicht das Lustgefühl der Befriedigung seines Appetits, sondern das Essen selber; die Vorstellung des Lustgefühls ist nicht der Stimulus des Willens. Hunger ist etwas ganz andres als der Wunsch nach dem so und so bestimmten Lustgefühle oder eine Abneigung gegen die vorhandene Unlust. Das einfache Begehren, wie wir es alle Tage bei jedem Willensakt erleben, richtet sich auf das Objekt selber, der Wunsch nach dem Lustgefühl, das die Befriedigung des Begehrens begleitet, ist ein weit raffinierteres und komplizierteres physisches Gebilde. (Vgl. die ganz ähnlichen Ausführungen in Paulsens Ethik, 4. Aufl. Bd. I, S. 231 ff.) Sidgwick macht ferner darauf aufmerksam, dass ein Willensimpuls, der auf ein Lustgefühl selber direkt gerichtet ist, unter Umständen wegen dieser direkten Tendenz sein eignes Ziel, das Lustgefühl, vernichtet und unmöglich macht. Manches Gefühl der Befriedigtheit lässt sich nur dadurch erreichen, dass unsere Aufmerksamkeit sich dem die Befriedigung vermittelnden Objekt und nicht dem gewünschten Begleitgefühl zuwendet. Um die Lustgefühle zu erlangen, muss ich sie gleichsam vergessen. Ein gutes Beispiel sind geistige Betätigungen jeder Art. Hier ist die Ausübung schöpferischer Tätigkeit immer von intensivem Lustgefühl begleitet; aber um zu diesem zu gelangen, muss man im Studienobjekt versinken und von sich selbst und seinen Gefühlen absehen.

Aufs Ethische bezogen kann jene Benthamsche These von der ausschliesslichen Bestimmbarkeit des Willens durch Vorstellung eigner Lust und Unlust die Möglichkeit uninteressierter, also streng altruistischer Handlungen nicht zulassen. Alle Handlungen des Wohlwollens, so erklärt der psychologische Hedonismus, entspringen aus dem Wunsche nach lustbetonten sympathetischen Gefühlen und nach dem Selbstgenuss des gütigen Empfindens. Sidgwick hält es dagegen für eine Tatsache, dass wir oft Impulse zu wohltätigen Aktionen haben, in denen ein Bewusstsein von dem die Handlungen begleitenden sympathetichen Lustgefühl nicht vorkommt. Um wirklich in einem in Betracht kommenden Grade empfunden zu werden, fordern diese viel anempfohlenen

Wohlgefühle, die wir beim Gutes-Thun haben, doch wohl, meint Sidgwick, dass ein Wunsch vorausgeht, anderen um ihretwillen und nicht um unsertwillen gut zu tun.

3. Die Freiheit des Willens.

Eine Entscheidung dieser Frage giebt Sidgwick nicht. Der Determinismus, sagt er, habe ja eine stattliche Reihe von Argumenten zu seinen Gunsten aufzuweisen. Aber ihnen allen trete gegenüber die unmittelbare Versicherung des Bewusstseins im Moment des überlegten Handelns, dass ich doch zwischen zwei Handlungsweisen, von denen ich eine für richtig und eine für unrichtig halte, wählen könne, wie stark die Neigung, wider die Stimme der Vernunft zu handeln, auch sein möge. Die ethische Wichtigkeit dieser Frage ist überschätzt worden, besonders seitens der Indeterministen, welche von dieser Frage die Berechtigung von Lob und Tadel, Verdienst und Verdienstlosigkeit, Belohnung und Strafe abhängig machten. Die Frage, ob eine Handlung gut oder schlecht ist, reduziert sich auf die Frage, ob sie das passendste Mittel zur Erreichung eines als überragendes Ziel gesetzten Zweckes ist oder nicht, und die Beantwortung der metaphysischen Freiheitsfrage hat mit der Erledigung dieses Problems garnichts zu tun. Denn wie soll eine Handlung darum, weil sie praederterminiert ist, mehr oder weniger ein Mittel zu einem überragenden Endziel sein können. Nur dann kann die Freiheitsfrage von Bedeutung werden nach Sidgwicks Meinung, wenn man auf den Freiheitsbegriff den Glauben an eine sittliche Weltregierung gründet, demgemäss Pflichterfüllung das beste Mittel zur eudämonistischen Förderung des Handelnden ist. Der Indeterminismus würde dann eine Versöhnung von Interesse und Pflicht ermöglichen und insofern praktische Bedeutung gewinnen.

Man hat weiter behauptet, der Determinismus berge insofern eine sittliche Gefahr in sich, als er den Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit auflöse und damit das Gefühl des bösen Gewissens allmählich ausmerzen müsse. Aber dem Deterministen bleiben immer die Gefühle des Missfallens an seiner eignen Pflichtvernachlässigung und an den nachteiligen Eigenschaften seines Charakters, aus denen eben seine schlechten Handlungen notwendig entsprossen; solches Bewusstsein nun einer gewissermassen organischen Mangelhaftigkeit wird ein pädagogisch ebenso wirksamer Impuls zur moralischen Missbilligung sein als das Gefühl des schlechten Gewissens. Ebenso steht es mit dem Verhältnis des Determinismus zum Strafrecht. Zwar wird der Determinist die Ansicht von der Strafe als einer verdienten vergeltenden Heimzahlung aufgeben und mit der Verantwortlichkeit jemandes nichts andres besagen wollen als dass es recht ist, den Uebeltäter zu bestrafen, weil nämlich im allgemeinen die Vorstellung der Strafe ähnlichen Vergehungen für die Zukunft entgegenwirken wird. (Vgl. den Anhang.)

Kurzweg: Der Determinismus schreibt weder dem Willen die Fähigkeit zu, durch allgemeine Entschlüsse für das zukünftige Betragen eine Handlung, die erst einige Stunden oder Tage später eintreten soll, genau vorher zu fixieren, noch glaubt er, dass wir durch einen momentanen Willensentschluss jeden Augenblick bei genügender Willensanstrengung unsere Gewohnheiten in bestimmter Ausdehnung brechen können, er hält sich hier vielmehr an die Erfahrungstatsache, dass solche Entschlüsse, die sich auf zukünftige erstrecken, eine stark beschränkte Wirkungskraft besitzen: aber da er diese überhaupt zugiebt, so erklärt er es ebenso wenig wie der Indeterminismus für gerechtfertigt, wenn wir zu Gunsten unsrer Schwäche unsre Entscheidungen treffen.

4. Der Begriff der Vollkommenheit.

In allen Versuchen, die Bestimmung rechten Betragens aus letzten Prinzipien zu begründen, treffen wir entweder auf den Begriff des Glücks oder den der Vervollkommnung, die man als letzte Ziele alles Handelns ansehen müsse, oder man weist uns an den Begriff der Pflicht, die uns bedingungslos vorgeschrieben sei. Andre Fassungen oberster Prinzipien, wie das heteronome Prinzip der Erfüllung von Gottes Willen oder das Prinzip der Selbstdurchsetzung, Selbstentwicklung des Lebens in Angemessenheit an die Natur verdienen keine Beachtung: denn sehe ich von der Ansicht ab, dass uns Gottes Wille durch Offenbarung in allem Einzelnen kund getan sei, so kann ich mir den Inhalt von Gottes Willen auch nur durch einen jener 3 oben angegebenen Begriffe ausdenken, dass Gott es auf das Glück der Menschen abgesehen habe, oder dass er die Vervollkommnung der Menschen wolle, oder ich nehme an, dass seine Gesetze unmittelbar erkennbar seien, womit ich bei der intuitiven Moral angelangt bin. Also ein besonderes Kriterium des Sittlichen kann uns die Berufung auf Gottes Willen schlechthin — vom geoffenbarten Gotteswillen wird abgesehn — nicht liefern.

Ebensowenig ist hierzu aber auch das Prinzip des naturgemässen Lebens im stande, wie ich auch immer den Begriff des Natürlichen fassen mag. Nenne ich „Natur“ alles Triebmässige, so kann ich mit diesem Prinzip keinen einzigen Widerstreit meiner Triebe lösen; bezeichne ich das Vernunftgemässe als natürlich, so bewege ich mich in einem Cirkel, da ich ja von der Behauptung ausging, was die Vernunft vorschreibe, sei eben Conformität mit der Natur; fasse ich „natürlich“ als das unsrem Wesen „ursprünglich“ eigene, so müsste ich consequenterweise die erst spätentstandenen wissenschaftlichen und philanthropischen Neigungen der Menschen, die allgemeine Schätzung geniessen, verwerfen.

Auch mit dem Begriff der Selbstdurchsetzung ist in einer ethischen Prinzipienlehre wegen seiner Unbestimmtheit nichts an-

zufangen. Was kann nicht alles unter dem „Selbst" verstanden werden? Der gewöhnliche Mensch ist geneigt, sein Selbst mit jedem höheren oder niederen, sinnlichen oder sittlichen Impulse, der gerade in diesem Augenblicke sich in ihm bemerkbar macht, zu identifizieren. Behauptet man nun dem gegenüber, Selbstdurchsetzung bestehe nicht in der Nachgiebigkeit gegen jeden momentan dominierenden Impuls, sondern darin, dass ich jeden Impuls an seinem ihm gebührenden Orte und in dem ihm eigenen Grade kultiviere, so lässt sich dieser Grundsatz entweder auf das Prinzip der Vervollkommnung zurückführen, indem er die Entwicklung höherer Fähigkeiten zu Gunsten geringerer befürwortet, oder er ist als eine Unterregel des Hedonismus aufzufassen; denn wie könnte man jemandem Selbstentfaltung empfehlen, der anererbte Hänge, die ihn unglücklich zu machen tendieren, besitzt.

5. Die Methoden.

So sind unsere Moralprinzipien also reduziert auf drei: den Hedonismus, den Perfektionismus und den Intuitionismus. Von diesen dreien fällt der Perfektionismus, sobald wir die Methode zum Einteilungsprinzip machen, unter die Rubrik des Intuitionismus;[1]) dagegen müssen wir den Hedonismus in den egoistischen Hedonismus und den universalistischen Hedonismus, d. h. Utilitarismus, zerlegen; denn wir werden alsbald bemerken, dass diese beiden Formen des Hedonismus weniger praktische Verwandschaft miteinander aufweisen als die Prinzipien des universalistischen Hedonismus. Man kann vielleicht noch ein Stück weiter gehen und behaupten, dass der egoistische Hedonismus sogar der Ethik des Common Sense näher stehe als dem Utilitarismus; denn der Utilitarismus fordert eine prinzipiellere und unablässigere Unterordnung eigner Interessen unter das Gesamtinteresse als die positive Moralität, die es einem frei lässt, unter bestimmten Grenzen und Bedingungen das eigne Wohl zu suchen.

6. Die Definition der Methoden.

Der Begriff des egoistischen Hedonismus muss eine Verengung erfahren. Dass wir Egoismus nicht als Selbstliebe ansetzen dürfen, ist bereits mit dem Hinweis auf die Unklarheiten, die im Begriffe des „Selbst" liegen, ausgemacht. „Egoismus" heisst vielmehr für uns dasjenige Moralprinzip, welches das grösstmöglichste Lustgefühl des Handelnden als oberstes Leitmotiv und beherrschenden Endzweck aufstellt; dabei ist es unangebracht, diese Lustgefühle unter dem Gesichtspunkte des Vornehmeren und Erhabeneren, d. h. qualititiv einzuschätzen; denn damit wird die Bevorzugung durch ein unhedonistisches Prinzip vollzogen.

[1]) Vgl. die Schlussbemerkung des kritischen Abschnitts von Tl. IV.

Ein reiner egoistischer Hedonismus darf nur quantitativ die Lust bemessen; alles Lustschaffende wird nach dem Hedonismus nicht wegen sonstiger Eigenschaften, sondern eben wegen des ihm eigenen Momentes des Lustgefühles gesucht.

Definitionsschwierigkeiten liegen auch beim Intuitionismus vor, insofern hier bestimmte Phasen unterschieden werden müssen.

Die intuitive Moral kann die Gültigkeit ihrer Intuitionen behaupten zunächst für jede einzelne Beurteilung jeder einzelnen Handluug; in diesem Falle erklärt sie alle Arten moralischer Ableitungen für überflüssig; sie weist den Menschen auf sein Gewissen und versteht hierunter eine Fähigkeit, jeden Einzelfall moralisch richtig zu erfassen ohne Zurückgreifen auf allgemeine Regeln. Eine solche fast ultraintuitionistisch zu nennende Auffassung bezeichnet Sidgwick als einen perceptionalen Intuitionismus.

Dieser Ansicht gegenüber bedeutet der dogmatische Intuitionismus einen Schritt vorwärts in der philosophischen Spekulation. Die Aussagen des Gewissens, wie sie zu verschiedenen Zeitmomenten und unter verschiedenen Umständen gefallen sind und zu fallen pflegen, lassen sich nicht ganz vereinigen. So geht man denn von den partikulären Intuitionsurteilen zurück auf allgemeine Urteile, d. h. sittliche Regeln. Die Regeln werden dem moralischen Raisonnement des gemeinen Mannes entnommen. Wegen eines solchen Rückgreifens auf die vollständig unkritische, vielen Fehlerquellen ohne Prüfung ausgesetzte Moralität des Common-Sense muss man diese Art des Intuitionismus dogmatisch nennen.

Der philosophische Intuitionismus endlich geht von der Reflexion aus, warum die Hauptregeln der Common-Sense-Moral richtig sind; hier sucht man die geläufigen Regeln aus einem oder wenigen moralischen Oberprincipien, die als solche eine absolute Evidenz besitzen, abzuleiten.

II. Teil.

Der egoistische Hedonismus.

1. Die empirisch-reflektive Methode. Ihr Wesen.

Der in der Moralphilosophie allein verwendbare Begriff eines Egoisten, ist exakt umschrieben: ein Mensch, der, wenn zwei oder mehr Handlungsweisen ihm offen stehen, so genau als möglich die Grade der Lust und Unlust, die eventuell aus jeder von ihnen entspringen können, abmisst und schliesslich diejenige wählt, die ihm das grösste Uebergewicht der Lust über die Unlust garantiert.

Die Methode, nach welcher diese Wahl gewöhnlich vollzogen wird, werden wir am besten als eine empirisch-reflektive bezeichnen können. Denn der vom egoistischen Streben im oben erwähnten Sinne Erfüllte wird gewiss nicht immer auf empirisch-genaue

Weise zu bestimmen suchen, wie er sein höchstes Glück erreiche, sondern das hierzu geeignete Verfahren auf einem kürzeren Wege zu stimmen suchen. Hierzu wird er Reflexionen zu Hilfe nehmen und bestimmte primitive Deduktionen. Glaubt er beispielsweise an Gott als an einen gerechten Weltordner, der das Gute seinen Lohn finden lässt und tugendhaftes und gehorsames Betragen mit dem Segen äussern und innern Glückes vergilt, so sind es die Prinzipien positiver oder natürlicher Religion, denen er folgen zu müssen glaubt, wenn er sein eignes Glück sucht. Auch die aristotelische Ueberzeugung, dass implicite die beste Handlung zugleich das grösste Vergnügen bringe, oder der physiologische Grundsatz, dass das höchste Wohlbehagen auf einer harmonischen Ausbildung unsrer körperlichen Funktionen beruhe, können uns als Beispiele von Leitsätzen dienen, von welchen ein Hedoniker bei seinen Reflexionen und Deduktionen über den Lustwert einer bestimmten Handlung ausgehen könnte. Da man bei aller Anwendung solcher deduktiven Methoden dennoch daran festhält, dass das Lust- une Unlustmoment an a len Schmerzen und Freuden von jedem Individuum, das darülber teile nur wolle, direkt erfahren werden müsse, so hat man ein Recht, diese Methode als eine empirisch-reflektive zu bezeichnen.

Bei der Anwendung dieser empirisch-reflektiven Methode sowohl wie auch bei anderen Methoden des Hedonismus wird die mit dem Hedonismus unzertrennlich verknüpfte Voraussetzung gemacht, dass Lust und Unlust principiell einander gegenseitig aufzuwiegen imstande sind, bezw. mit einander verglichen werden können. Wollen wir Schmerz und Freude auffassen als mögliche Bestandteile eines complexen Ganzen, das wir so gross als möglich zu machen uns zu bemühen haben, so müssen wir zwischen Lust und Unlust bestimmte quantitative und messbare Beziehungen annehmen. Lust und Unlust müssen als im Verhältnis des Positiven und Negativen zu einander stehend gedacht werden, ein indifferentes Uebergangsstadium des Bewusstseinszustandes, in welchem wir aus dem Gefühle der Lust in das Bereich der Unlustgefühle hinübertreten, muss wenigsten in der Vorstellung möglich sein. Diese — consepuentere — Auffassung des Hedonismus verträgt sich nicht mit der epikureischen Ausgestaltung dieses Princips, welche den paradoxen Satz vertritt, dass das Stadium der Schmerzlosigkeit dem höchstmöglichen Lustempfinden aequivalent sei: Allerdings ist hierbei zu bemerken, dass der von Epikur gepriesene Zustand der Apathie kein reiner Indifferenzzustand war, sondern das lustbetonte Moment ruhiger intellektueller Contemplation in sich enthielt.

Bei der Forderung der quantitativen Vergleichbarkeit nun ist es nicht leicht, eine dieser Vergleichbarkeit Rechnung tragende Definition von Lust und Unlust zu finden.

Eine rechte Begriffsumschreibung der Lust muss jene eigentümliche Beziehung zum Willen und Wunsch, die wir mit dem

Ausdruck „wünschenwert“ bezeichnen, enthalten. Lust ist ein Gefühl, das wir als wünschens- und vor andern Gefühlszuständen als bevorzugenswert anerkennen. Eine qualitative Abstufung nun des Lustgefühls kann der Hedonismus nicht zugeben. Für einen Hedonisten dürfen die Gefühle keine andre Ursache der Bevorzugung in sich tragen als das Lustmoment selber. Für einen puren Hedonismus kann das höchste Gut nur in einem Gefühle bestehen und zwar in einem Gefühl, das ausdrücklich oder implicite von dem Individium, welches es hat, für wünschenswert gehalten wird; und diese Wertschätzung muss sich im Augenblick des Fühlens selber und nur mit Rücksicht auf das Gefühl und nicht auf Bedingungen, unter denen es entsteht, vollziehen.

2. Kritik der empirischreflektiven Methode.

Will man nun diese empirisch-reflektive Methode im Leben zur Anwendung bringen, so erhebt sich nach Sidgwick eine wesentliche Schwierigkeit, nämlich diese, ob wir denn wirklich durch Voraussicht und Berechnung unsere Lustempfindungen vermehren und unsere Unlustempfindungen vermindern können; denn dies ist es ja gerade, was die empirisch-reflektive Methode leisten zu können beansprucht. Sie will uns die verschiedenen Gefühlszustände vergegenwärtigen, die wir gemäss unserer Kenntnis physischer und psychischer Causalzusammenhänge als das Resultat der zur Wahl stehenden divergirenden Handlungsweisen zu erwarten haben, und uns damit ein Urteil darüber ermöglichen, welche Handlungsweisen im ganzen genommen vorzuziehen sind. Zu solcher Leistung bedarf es einer umfassenden und methodischen Vergleichung von Lust- und Unlustgefühlen und es fragt sich nun, ob eine solche möglich ist, ob sie uns bestimmte und zuverlässige Resultate liefert.

Zunächst ist jede solche Vergleichung schon deswegen einem Irrtum ausgesetzt, weil eines der beiden verglichenen Gefühle nicht gegenwärtig, sondern nur in der Erinnerungsvorstellung vorhanden ist, und weil das erinnerungsweise vorgestellte Gefühl einen durchaus anderen Charakter trägt als das aktuell vorhandene. Zahnschmerz in der Erinnerung und Zahnschmerz gegenwärtig, welch ein Unterschied!

Oder die Vergleichung wird zwischen zwei Bewusstseinszuständen angestellt, die beide nur in der Erinnerung gegeben sind. Erinnerungen an vergangene Erfahrungen bilden die Grundlage für unsere Ueberlegungen. Aber wir können uns ändern, haben uns sogar oft unvermerkt vor uns selber geändert; das beeinträchtigt die Sicherheit des Schlusses vom Vergangenen aufs Zukünftige.

Eine dritte Fehlerquelle erschliessen solche Urteile, in denen wir uns nicht auf unsere eigenen Erfahrungen stützen, sondern Mitteilungen von Erfahrungen verwenden, die von

anderen Personen gemacht wurden. Wegen der klaffenden Unterschiede der Gefühle, die in verschiedenen Menschen bei gleichen Umständen und Anlässen auftauchen, ist ein solches Verfahren geeignet, Irrtümer in der Vorausberechnung von Unlustempfindungen in Mengen herbeizuführen.

Lassen sich nun diese Fehlerquellen verstopfen? lässt sich eine Methode finden, die den wahrscheinlichen Grad zukünftiger Lust und Unlust aus genügender Beobachtung, nicht aus den instinktiven und voreiligen Schlüssen der Individualerfahrung beberechnet?

Nur bei der Art nach gleichen Lustgefühlen, welche hinsichtlich ihrer Intensität dagegen stark variieren, kann nach Sidgwicks Meinung die hedonistische Vergleichung zu bestimmten Resultaten kommen; differieren die Gefühle aber der Art nach, so lässt sich in den meisten Fällen der Vergleichung keine bestimmte Entscheidung fällen. Diese Unbestimmtheit wächst, wenn ein Mischgefühl, das aus Lust und Unlust zusammengesetzt ist, mit im Spiele ist. Die Vergleichungsurteile haben also keine hinreichende Klarheit und Bestimmtheit. Dazu muss man noch den Vorwurf der Unbeständigkeit gegen sie erheben. Wegen des Einflusses des Zeitverlaufs verdient jede Individualvergleichung Misstrauen; was ich vor 3 Jahren bevorzugte, das scheint mir heute nicht in der gleichen Weise begehrenswert u. s. w. Wie verschieden werden wir Appetitsbefriedigungen im Stadium der Sättigung und im Stadium des Hungers einschätzen!

Zwei weitere Momente: In jeder lustbereitenden Tätigkeit, die uns absorbiert, sind wir dazu geneigt, Lustgefühle andren Ursprungs als dünn oder als roh zu verachten. Und: Niemals kann sich unser Geist in einem so neutralen Zustande befinden, um alle Arten von Lustgefühlen in ruhiger und gerechter Vergleichung an sich vorüberziehen lassen zu können. Die empirischreflektive Methode erweist sich so als eine nur allzuohngefähre Annäherung an die gewünschte Wahrheit.

3. Modifikationsversuche der empirisch-reflektiven Methode.

Will man die empirisch-reflektive Methode dadurch tauglicher machen, dass man statt einer Vergleichung der Lust- und Unlustgefühle selber eine Bestimmung der objektiven Bedingungen derselben anstrebt, so pflegt man bei diesem Unternehmen auf die landläufige und allgemein-durchschnittliche Auffassung und Schätzung dieser verschiedenen objektiven Glücksquellen zurückzugehen; denn man macht die Voraussetzung, dass eben die öffentliche Meinung über den Wert verschiedener Lust- und Unlustquellen die vereinigte und summierte Erfahrung der Menschheit von Generation zu Generation darstelle.

Hiergegen gilt, dass der Common-Sense uns zunächst und im besten Falle nur eine Schätzung an die Hand giebt, die für

einen Durchschnittsmenschen brauchbar ist; höchstwahrscheinlich wird jedes besondere Individuum mehr oder weniger von diesem Typus abweichen. Sodann laufen in den Ansichten des Common-Sense mehrfache Verwechslungen mit unter. Man darf die landläufige Einschätzung der Wünschbarkeit von Willensobjekten nicht ohne weiteres als einen einfachen Ausdruck der Erfahrungen, welche die Menschen inbezug auf Lust und Unlust gemacht haben, hinnehmen; die Menschen sind dazu geneigt, nicht nur, was sie als zuträglich für das Glück im Ganzen gefunden haben, sondern auch das, was sie nur stark begehren, für wünschenswert zu halten. Und oft begehen sie den für einen consequenten Hedonismus unerträglichen Fehler, dass sie sich nur deswegen von einer Handlungsweise grösseres Glück versprechen, weil sie sie aus moralischen Gründen für besser halten; die Handlung gilt ihnen nicht für gut, weil sie mehr Lust hervorrufen wird, sondern sie wird für lustbringender gehalten, weil sie „gut" sein soll.

Schon aus einem Grunde muss die ganze Common-Sense-Moral demjenigen, der auf genaue Beobachtung der beim Sittlichen in Frage kommenden Lust- und Unlustquoten dringt, verdächtig werden, nämlich wegen des Umstandes, dass die grosse Masse, welche für ihre Ansichten über die durchschnittlichen Glücksquellen autoritative Gültigkeit beansprucht, sehr wenig dazu befähigt ist, ihre eignen Erfahrungen zu beobachten. Die besseren Beobachter sind wiederum nur selten mit der landläufigen Moral einverstanden. Wenn sich also die hedonistische Methode des Rückgangs auf den Common-Sense bedient, um Auskunft über den Stufenwert der Glücksquellen zu erhalten, so kann sie schwerlich von Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit frei bleiben.

Ein andres Verfahren, das der Hedonismus eingeschlagen hat, um die Mängel der empirisch-reflektiven Methode zu umgehen, ist das deduktive. Der Gedanke liegt nahe, eine wissenschaftliche Untersuchung der Ursachen von Lust und Unlust müsse doch imstande sein, zu einer richtigen Methode der Glücksbestimmung, wie sie der Hedonismus braucht, zu führen. Die Bedenken, die allgemein der Betretung eines deduktiven Weges entgegenstehen, sind nach Sidgwick diese:

Das Unternehmen, eine allgemein anwendbare Theorie der Ursachen von Lust und Unlust zu geben, so sagt er, begegnet einer Hauptschwierigkeit. Die Ursachen von Lust und Unlust liegen sowohl in vorhergehenden physischen als auch in vorhergehenden psychischen Umständen, die gesuchte Theorie muss nun aber in gleicher Weise auf beide Klassen von Erscheinungen anwendbar sein; eine rein physiologische Theorie würde uns beispielsweise nicht weit bringen, wenn wir mit ihr Freude an intellektueller Anstrengung, an ästhetischer Betrachtung oder das Spiel persönlicher Neigungen zu erklären versuchen wollten: denn inbezug auf die Nervenprocesse, die diesen Empfindungen

zur Seite oder vorausgehen, befinden wir uns gänzlich im Ungewissen.

Wenn Spencer z. B. den Satz vertritt, Unlustgefühle seien die psychischen Begleiterscheinungen von übermässigen oder fehlerhaften organischen Tätigkeiten und Lustgefühle das normaler Aktion Parallele, so kann uns diese Theorie, auch wenn wir sie als richtig gelten lassen wollten, zu einer ethisch brauchbaren Deduktion, wie wir sie suchen, nicht verhelfen. Denn wir besitzen keine Mittel, um unabhängig von unseren Unlusterlebnissen selber festzusetzen, welche Nervenvorgänge unnormal und dem Organismus nicht entsprechend sind. Gegen die Brauchbarkeit dieser Hypothese spricht ferner das Faktum, dass keineswegs immer dasselbe Organ, dessen Tätigkeit uns Lust bereitet, auch dasjenige ist, das uns, infolge übertriebener Verfolgung dieser Lust, Pein verursacht. Den Genuss beim Essen verdanken wir den Geschmacksnerven, aber das unangenehme Befinden und den Ekel, der sich beim Zuvielessen einstellt, beruht nicht auf Ueberreizung der Geschmacksnerven, sondern auf der Ueberladung des Magens.

Spencer hat seine Theorie auch so formuliert, dass er sagt: Schmerzen seien die Begleiterscheinungen von Handlungen, die den Organismus schädigten, Lustgefühle entsprächen Handlungen, die zu seinem Gedeihen beitrügen. Die Begründung dieser Ansicht lautet so: Läge die Sache umgekehrt und entsprächen den schädlichen Handlungen Lustgefühle und den organisch-nützlichen Aktionen Schmerzerlebnisse, so würde die Menschheit sich nicht so lange Jahrtausende hindurch am Leben erhalten haben; denn die Schmerzgefühle sind nach Spencer psychische Zustände, von denen man sich zu befreien strebt (das ist seine Definition von Schmerz), Lust ist dagegen ein Gefühl, das man so lange als möglich zu erhalten wünscht. Aber, entgegnet Sidgwick, so schön diese Theorie klingen mag, Spencer hat sie selber schon annulliert, indem er selbst darauf hinweist, dass dank den Veränderungen durch die Kultureinflüsse eine tiefe Störung der natürlichen Zusammenhänge zwischen Lust und förderlicher Handlung eingetreten sei. Gesundheitschädliches Betragen sei für viele Kulturmenschen Quelle von Lustgefühlen. Damit ist auch die Untauglichkeit dieser Hypothese, in den Dienst einer für die Gegenwart bestimmten hedonistischen Theorie der Ethik zu treten, ohne weiteres erwiesen.

Ein Faktor, der jede Berechnung von Lust und Unlust erschwert, ist die Macht der Gewohnheit und der Reiz der Abwechslung. Die Gewohnheit vermag Handlungen, die anfangs lustbetont waren, durch automatische Wiederholung zu indifferenten und nahezu unbewussten zu machen. Oft können auch umgekehrt anfangs gleichgültige Operationen allmählich mit immer mehr Gefallen ausgeübt werden, ebenso anfangs Indiffe-

rentes und selbst Angenehmes nach und nach durch monotone Wiederkehr lästig werden.

Ein weiteres Surrogat für die verworfene empirisch-reflektive Methode hat man in den Principien der Lebenserweiterung oder der Selbstentfaltung, die man als beste Wege zum egoistisch-hedonistischen Ideal empfahl, zu besitzen geglaubt.

Aber ebensowenig wie das Streben nach Selbsterhaltung steht das Sichbemühen um ein möglichst inhaltreiches Leben (quantity of life) in fixierbarem und constantem Verhältnis zu Lust- und Unlustgefühlen. Das Streben nach möglichster Intensität der Erlebnisse führt schon deswegen nicht notwendig zu einem Maximum von Lust, weil wir Schmerzen allgemein intensiver empfinden als Lustgefühle.

Mannigfaltigkeit und Buntheit des Lebensinhalts, harmonische und vielseitige Entwicklung der menschlichen Natur ist, wenns auf das grösstmögliche Lustquantum des Einzelnen ankommt, ebenfalls nicht einwandfrei; wenigstens lässt sich eine ethische Methode mit genügender Sicherheit darauf nicht aufbauen. Wir haben mit der menschlichen Erfahrung zu rechnen, dass, je mehr wir eine bestimmte Fähigkeit mit ausgedehnter und angestrengter Concentration üben, um so mehr Lust aus solcher Uebung resultiert, vorausgesetzt, dass wir den Punkt zu vermeiden wissen, wo sie ermüdend und zu geistloser mechanischer Routine wird. Die Einseitigkeit hat hedonistisch gewiss ebensoviel Wert wie die Vielseitigkeit.

Resultat: Der Versuch des Hedonismus, der empirischen Methode durch Rückgang auf ein apriorisches allgemeingültiges Princip zu erraten, erscheint also in jedem Betracht als misslungen; denn nirgends gewinnen wir hierdurch sichere Resultate, sondern höchstens nur unbestimmte Regeln, denen wir bei genauer Vergleichung und Beobachtung nie allgemeine, sondern immer nur relative Gültigkeit zusprechen können. Von der Sittlichkeit sind wir aber klare und bestimmte Vorschriften und Ratschläge zu erhalten gewöhnt. Jedermann, sagt Butler, weiss bestimmt, was er soll, aber er weiss nicht bestimmt, was zu seinem Glück führen wird.

4. Kritisches.

In der Ablehnung der Deduktion des Hedonismus aus irgend einer Theorie der allgemeinen Ursachen von Lust und Unlust sind wir gern geneigt, Sidgwick beizutreten. Vor allem, weil es der Wissenschaft noch immer nicht gelungen ist, eine befriedigende Theorie über diesen Gegenstand zu finden, einerlei ob sie die Ursachen von Lust und Unlust mehr in körperlichen oder mehr in geistigen Zuständen suchte. (Eine kurze Zusammenfassung dessen, was über Lust und Schmerz wissenschaftlich konstatiert ist, mit skeptischem Endergebnis und Verweis auf empirische Beobachtung findet sich bei Baumann, Grundlegende

Tatsachen zu einer wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht, Stuttgart, 1902. 2. Aufl. S. 108—111.) Und auch, wenn man zu solch einer allgemeinen Theorie gelangen könnte, so würde sie für die Ethik doch schon deshalb wertlos sein, weil ihre Anwendung im praktischen Leben und Anpassung an die Einzelforderung sehr umständlicher und schwieriger intellektueller Manipulationen bedürfte und bei dem Handelnden eine umfangreiche Kenntnis physiologisch-psychologischer Tatsachen, die ihm das tägliche Leben nicht liefert, voraussetzen müsste.

Nicht so wohl gelungen, wie die Abfertigung eines deduktiven Hedonismus, scheint mir die Kritik, die Sidgwick an dem empiristisch verfahrenden Hedonismus übt. Es giebt bessere Waffen gegen das Prinzip des Egoismus, als der Vorwurf, dass er sich einer unzulänglichen Methode, der empiristischen, die zu keinen bestimmten sittlichen Vorschriften zu führen vermöge, bediene. Der Egoismus ist als ethische Theorie die Lehre von einem höchsten Gut; eine solche Theorie nimmt es auf sich, nicht nur Gebote aufzustellen (insoweit wendet sie sich an unsern Willen und kann von diesem ohne logische Gründe acceptiert oder abgelehnt werden), sondern auch eine einheitliche Deutung der hauptsächlichen Tatsachen unseres sittlichen Bewusstseins zu liefern; mit einer grossen Reihe derselben steht aber der egoistische Hedonismus in schroffstem Widerspruch. Zweifellos trifft Sidgwick einen wunden Punkt des egoistischen Prinzips, wenn er auf die Unfähigkeit der Sanktionen, Interesse und Pflicht zu vereinen, hinweist und darauf aufmerksam macht, wie die Klugheitsmoral es nicht zu Wege bringt, vermöge ihres Grundsatzes Diebstahl unter allen Umständen zu verwerfen, nämlich da nicht, wo Entdeckung und Bestrafung desselben höchst unwahrscheinlich ist.[1]) Aber der Mangel des Egoismus ist hier nicht der, dass er überhaupt zu allgemein und ausnahmslosgeltenden Gesetzen nicht gelange, sondern dass er an einer Stelle Ausnahme vom Gebot gestattet, an dem es unser sittliches Bewusstsein unter keinen Umständen zulässt. Nicht ein methodischer Mangel als solcher, sondern eine Verletzung eines Grundbestandes sittlicher Ueberzeugungen, die uns keine ethische Theorie erschüttern darf, macht die Unannehmbarkeit des individualistisch-hedonistischen Moralprincips aus.

Aber Sidgwicks Werk hat es ja darauf angelegt, von den Methoden aus die Moralsysteme zu kritisieren. So rügt er denn dementsprechend am empiristischen Egoismus besonders die Unmöglichkeit, zu allgemeingültigen Vorschriften kommen zu können. »Niemand weiss genau, was zu seinem Glücke führen wird, ob-

---

[1]) Methods 6 S. 163—75. Mit Sidgwicks Ausführungen über diesen Punkt findet sich eine in mancherlei Wendungen auffallende Berührung bei Eduard von Hartmann, in seinem Aufsatze über die irdische positiveudämonistische Moral, Phaenomenogie sittl. Bewusstseins. 1. Aufl. S. 17—19.

wohl er genau weiss, was er tun soll«, mit diesem Worte Butlers tut er den empiristisch verfahrenden Egoismus ab. (S. 20.)

Wir meinen nun, dass Sidgwick mit den Vorwürfen der Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit, die er gegen die empiristische Vorausberechnung von Glücksfolgen und die aus ihr gewonnenen allgemeinen Lebensregeln macht, weit über das Ziel hinausschiesst. Manche seiner Ausführungen über diesen Punkt, so beispielsweise das über den störenden Einfluss der Gewohnheit Vorgebrachte, haben etwas von pedantischer Nörgelei an sich. Gewiss, oft genug werden die von ihm angeführten Fehlerquellen es verschulden, dass jemand sich über den Glückswert seiner Handlungen täuscht; zweifellos lässt sich eine gänzlich fehlerfreie Methode der Abschätzung der Lust- und Unlustfolgen nicht schaffen; dazu sind die menschlichen Verhältnisse zu compliciert, die Lust- und Unlustgefühle mit zuviel verschiedenen andern psychischen Zuständen oft höchst complexer Natur verknüpft. Aber die Ethik bedarf auch keineswegs einer exakten quantitativen Abmessung, wie sie die Physik für ihre Objekte nötig hat, oder für bestimmte elementare psychische Phänomene die psychophysischen Massmethoden leisten. Die Ethik und ihre Normen haben es gar nicht zu tun mit jedem einzelnen Fall menschlicher Handlungsweise, sondern mit Klassen von Handlungen und Gesinnungsarten. Für diese gelten ihre Regeln. »Jede wissenschaftliche Theorie kann immer bloss allgemeine Sätze aufstellen, dagegen muss sie die Anpassung derselben an die unendlich-verschiedenen Eigentümlichkeiten der Einzelfälle einem nicht weiter durch Lehren zu lenkenden Takte überlassen«. (Lotze, Grundzüge der praktischen Philosophie, S. 5).

Und ob eine Handlungsweise durchschnittlich zum Glück oder Unglück des Handelnden ausschlägt, ob sie eine Tendenz hat, Lust oder Unlust zu schaffen, das sollte unmöglich sein, mit Bestimmtheit festzustellen? Dann wäre ja alle Lebensklugheit unmöglich! Hat nicht Spinoza eine ausgeführte Ethik mit Tugend- und Pflichtenlehre auf Grund der blossen Klugheitsmoral zu geben vermocht, aus dem Princip des wohlverstandenen Interesses eine streng durchgeführte Ableitung der sozialen Lebensbeziehungen und der gemeinen Forderungen des Lebens zu schaffen verstanden? Freilich bezog er sich dabei auf einen aufgeklärten, weitblickenden Egoismus. Und allerdings, was der egoistische Hedonismus, soweit er empirisch verfahren will, unumgänglich fordern muss zu seiner Realisierung, das ist Lebenserfahrung — wie ja schliesslich jede philosophische Theorie von Kriterien des Sittlichen nur bei gereiften und denkenden Menschen Anerkennung und Anwendung finden will und den Unmündigen ruhig bei der Autoritäts- oder gemeinen Gewissensmoral seine Vorschriften beziehen lässt. Jeder Hedonist wird mit Nachdruck betonen müssen, dass natürlich derjenige am besten das sittliche Ideal, d. h. also in diesem Fall die Forderung des Egoismus,

erfüllen kann, der den weitesten Blick über menschliche Verhältnisse, die grösste Menschenkenntnis und die intimste Vertrautheit mit den echten und eigentlichen und dauernden Bedürfnissen seiner eigenen Seele besitzt. Erkenne Dich selbst und betrachte den Weltlauf mit Verstand und sieh Dich um, und dann handle so, wie Du nach bester Einsicht und umsichtiger Berücksichtigung aller Momente am meisten von positiver und dauernder Lust für Dich herausschlagen zu können glaubst: so haben wir die Forderung des Hedonismus, in der Anwendung auf das soziale Leben, zu interpretieren.

Und ist dies wirklich eine so unüberwindliche Schwierigkeit, dass bei jeder Lustabschätzung der eine verglichene Gefühlszustand immer nur in der Erinnerungsvorstellung vorhanden sein kann? Hat diese für die Theorie bestehende Unvollkommenheit für die Praxis des Lebens so entscheidende Bedeutung, wie Sidgwick will? Ich glaube, kaum. Die Erlebnisgruppen, bei denen die Erinnerung zu optimistischen Verblassungen und Verwischungen neigt, lernt der Mensch, besonders, wenn er einmal hat Lehrgeld zahlen müssen, alsbald kennen und zieht diesen Faktor bei seiner Berechnung mit in Betracht. Er sagt sich: »Hier musst Du vorsichtig sein, man pflegt hierbei oft im Laufe der Zeit das Unangenehme zu vergessen« usw. Und wenn diese Ueberlegung nicht stark genug ist, seine Entscheidung richtig zu bestimmen, nun, so ist dann der Theorie des Hedonismus kein Vorwurf zu machen — sie wird das unkluge Verfahren gewiss und consequent als unrichtig stempeln —, sondern der Unvernunft des Menschen, die dem hedonistischen Gebot und ihrer eigenen Einsicht nicht folgte. Auf eines werden wir hier freilich aufmerksam, was aber gerade von Sidgwick zu betonen vergessen worden ist: auf die schwache und unsichere Motivationskraft, die der Hedonismus und wie wir später sehen werden, der Utilitarismus, wenn er in der Form des Raisonnements auftritt, besitzt, gegenüber beispielsweise der Autoritätsmoral oder oft auch einer religiös fundierten Moral oder einer intuitionistischen Gefühlsmoral. Aber dieser Mangel ist von Sidgwick übersehen oder nicht hervorgehoben worden.

Es lassen sich keine bestimmten Regeln darüber aufstellen, klagt Sidgwick weiter, in wie weit wir die Erfahrungen anderer uns zu Nutzen machen dürfen und inwieweit nicht. Er mag Recht behalten, freilich ist dies von Individuum zu Individuum und von Fall zu Fall verschieden. Ein unbegabter und unselbstständiger Durchschnittsmensch tut gewiss gut, die Erfahrungen Anderer mehr zu Rate zu ziehen als einer, der ein Individuum von eigenartiger und aussergewöhnlicher Struktur und mit vom Normalen abweichenden Bedürfnissen ausgestattet ist. Die Grade von Lust- und Unlustgefühlen, die eventuell aus einer Handlung entspringen können, genau abmessen und schliesslich diejenige wählen, die das grösste Uebergewicht der Lust verspricht — da-

bei können freilich allgemeine Festsetzungen über den Grad der Möglichkeit, Anderer Erfahrungen mit Erfolg zu benutzen, angesichts der jeder wissenschaftlichen Rationalisierung und Schematisierung spottenden Compliciertheit des menschlich-socialen Lebens, von keinem Nutzen sein. Hier gilts, wie schon gesagt, Lebenserfahrung und Kenntnis von sich selbst besitzen. Diejenige Quantität intellektueller Akte, die vollzogen werden müssen, damit erkannt wird, dass überhaupt der Fall vorliegt, an dem ethische Regeln in Betracht kommen, und die für die Anpassung der Regel an den Einzelfall notwendig sind, kann keine Ethik und keine ethische Methode entbehren, hierin steht der Hedonismus in nichts hinter der Perfektionsmoral oder dem Utilitarismus zurück. Die Besorgnis aber, dass wir, indem hier ein von wissenschaftlicher Regelung nicht betroffenes Gebiet bestehen bleibt, nicht zu allgemeingültigen sittlichen Geboten kämen, wie sie Sidgwick für die Moral der Lebensklugheit hegt, scheint überflüssig; es giebt manche Ethiker, die in diesen Fragen auf die Entscheidung aus der individuellen Erfahrung verwiesen haben und darum doch nicht an einer allgemeingültigen Ethik verzweifelten. „Je grösser die Rolle ist“, schreibt Sigwart in seinen Vorfragen der Ethik, „welche der individuellen Tätigkeit teils in der erfinderischen Combination, welche die Anwendung der Gesetze ergänzen muss, teils in der Berechnung der Wahrscheinlichkeit, teils in der Lösung der Collisionen allgemeiner Regeln notwendig zufällt, desto stärker fällt die Selbsttätigkeit und Tüchtigkeit des einzelnen Individuums ins Gewicht; desto mehr kommt es darauf an, dass jeder Einzelne in klarer Einsicht das höchste Gut wolle, in jeder Handlung es zu verwirklichen strebe und dass dieser beharrliche Wille seine Intelligenz schärfe, um die praktische Energie am rechten Orte zu betätigen.“ Es kann der Entscheidung des Einzelnen darüber, wo die grösste Lust zu suchen sei, ein ziemlich grosser Spielraum gelassen werden, ohne dass damit die Möglichkeit bestimmter Sittengesetze ausgeschlossen wäre.

Wenn sich der Hedonist nach Regeln der Lebensklugheit umsehen wollte, er würde ihrer genügend finden. In allen primitiven und uncomplicierten Lebenslagen liefert der traditionelle Codex der praktischen Klugheit ebenso bestimmte Vorschriften wie die Sittlichkeit des Common-Sense, Das Bereich derjenigen Lebensanforderungen, in denen ich ganz genau weiss, was ich soll (vgl. das S. 20 von Butler citierte Wort) ist ganz gewiss nicht grösser als das derjenigen Alternativen, in denen ich genau weiss, was zu meinem Glücke beitragen wird. Die Unbestimmtheit ist auf dem einen Gebiet eben so gross, wie auf dem andren. Auf beiden Gebieten giebts der Fragen genug, die zu beantworten es langer Ueberlegungen, umständlicher Erwägungen der Für und Wider, Wahrscheinlichkeitsberechnungen unsicherer zukünftiger Faktoren und möglicher Consequenzen bedarf; der Umsichtigste

und Klügste ist nicht nur zum vorteilhaften Handeln, sondern auch zur Erkenntnis des Sittlich-Richtigen am besten befähigt. Das System des praktischen Egoismus ist sicherlich ebenso entwickelt und operiert gewiss ebenso sicher wie das System der allgemein anerkannten sittlichen Gesetze.

Freilich, wenn der hedonistischen Theorie zugemutet wird, sie solle Sittengesetze concreten Inhaltes schaffen, die streng allgemein wären, die in keiner Lage aufhebbar wären, die durch keine Complikation der Verhältnisse eine Ausnahme erfahren dürften, so wird ihr zu viel aufgebürdet, wie jeder Theorie der Sittlichkeit, an die man mit diesem Anspruch heranträte. Vom hedonistisch-egoistischen Standpunkt mag ich immerhin aussagen: im allgemeinen ist es Dir selber schädlich, wenn Du der Gesellschaftsmoral widersprechende Handlungen begehst, aber streng allgemein kann ich dies nicht auf Grund der gemachten Voraussetzungen festlegen. Jedoch, methodologisch-formal betrachtet — und das ist ja der Gesichtspunkt, unter dem Sidgwick über den Hedonismus seine Reflexionen anstellt — methodologisch betrachtet, ist keine Moral, die eine inhaltliche Bestimmung des höchsten Gutes hat, hierin besser bestellt, als der egoistische Hedonismus. Dass für den utilitarianistisch orientierten Ethiker es beispielsweise unmöglich ist, das Verbot des Lügens unter allen Umständen aufrecht zu erhalten, wird von Sidgwick selbst im dritten Buch seiner Methods ausdrücklich betont und darin von ihm keineswegs ein Mangel der utilitarianistischen Theorie gesehen. Auch dem Perfektionismus, sei es dem individualistischen, sei es einem universalistischen, der in der Erhaltung und Förderung der Menschheit ein höchstes Gut annimmt, ist es nicht möglich, zu Sittengesetzen concreten und partikulären Inhalts zu gelangen, denen strenge Allgemeingültigkeit zukäme. Vom Staatsbeamten wird allgemein Gehorsam verlangt, weil diese Tugend der Erhaltung und Förderung der Menschheit dienlich ist, aber ebenso verteidigt dieses ethische Princip die Tat York von Wartenburgs, der das Gebot des Gehorsams verletzte.[1])

Sidgwicks Kritik trifft nicht nur, wie sie beabsichtigt, den Egoismus resp. Hedonismus, sondern schliesslich indirekt auch jede andre Ethik, die das höchste Gut in einen menschlichen, auf Erden zu realisierenden Zustand verlegt. Ja, sogar Kants Moral würde von ihr mitbetroffen, falls Kant nicht geneigt wäre, die in der Kritik der praktischen Vernunft (1. Th. 1. Buch II Hauptstück) gemachten Ausführungen über die natürlichen Pflichten des Menschen gegen die sinnliche Seite seines Wesens zu streichen, weil sie dem kategorischen Imperativ

---

[1]) Vgl. die Verwendung dieses historischen Beispiels in Paulsens System der Ethik[4], I. S. 333 f.

widersprechen.[1]) Keine Ethik, die sich mit der Tatsache vertragen will, dass sich der Wille spontanerweise nur auf etwas richtet, von dem die Vorstellung seines Besitzes lustbetont ist, und dass die Lust demgemäss, als solche genommen, als ein zweifelsfreies, — wenn auch vielleicht gerade nicht als das höchste — Gut anerkannt werden muss (vgl. hierüber die trefflichen Bemerkungen Brentanos, Ursprung des Sittlichen S. 95), keine solche Ethik könnte davon abstehen, wenigstens als ein untergeordnetes Gesetz zu gebieten: schaffe keine unnötige, d. h. zu nichts als Mittel nützende Unlust, weder Dir noch Anderen. Wenn nun in der Moralphilosophie irgendwo ein solches Untergebot aufgestellt wird, so geschieht dies im einfachen Vertrauen darauf, dass die Menschen wissen, womit durchschnittlich Lust und womit Unlust hervorgerufen wird, auch ohne prinzipielle und wissenschaftlich-exakte Anweisungen zu besitzen, wie weit sie die Erfahrungen anderer benutzen können und wie weit nicht.

Ein gutes Teil der Sidgwickschen Ausstellungen am empiristisch verfahrenden Hedonismus ist auf dem übertriebenen Anspruch gegründet, die Ethik müsse solche Kriterien des Sittlichen liefern, vermöge deren in jedem praktischen, konkreten Einzelfalle, in jeder Alternative, vor die uns das Leben stellt, genau und unzweideutig angegeben werden könne, welche der beiden möglichen Handlungsweisen die sittlich richtige, und welche die unrichtige sei. Bisher hat es nur die formale Ethik Kants auf die Befriedigung eines solchen Anspruchs angelegt gehabt, d. h. behauptet, einer so hoch getriebenen Anforderung unter allen Umständen genügen zu können. Das Kriterium der Verallgemeinerungsfähigkeit verlangt vom Individuum das Minimum von Kalkulationen, die in jedem Zweifelsfall nötig werden — ob eine Handlung die Erhaltung und Entwicklung der Menschheit fördere, ist jedenfalls viel umständlicher und schwieriger zu entscheiden -- und verspricht darum eine Entscheidung, die nur mit Ja und Nein operiert. Aber freilich, in wie geringem Grade der kategorische Imperativ seine Versprechungen hält, das ist unseres Erachtens schon von Schopenhauer und Mill genügend nachgewiesen, als sie auf das versteckt eudämonistische Moment in der Formulierung des Sittengesetzes in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten aufmerksam machten. Dass auch die in der Kritik der praktischen Vernunft gegebene Formel (I. Th. I. Buch I. Hauptst. § 7. ed. Kehrb. S. 36, ed. Hartenst. 130/31), welche das Aufhebungsargument etwas reiner zum Ausdruck

---

[1]) Die betreffende Stelle lautet bei Kant (Kr. d. pr. V. ed. Kehrb. S. 74 ed. Hartenst. S. 169/70: Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört, und sofern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, womöglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen.

bringt, und die bedenkliche Rede vom „Wollen-können“ vermeidet, schlechterdings zu gar keinen ethischen Folgen führen kann, ist, und, wie ich glaube, in schlagender Weise, bereits von Beneke dargetan worden (vgl. Beneke, Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie, Bd. II Vorrede, auch Brentano, a. a. O. S. 50).

Das Resultat dieser Betrachtung ist dies, dass uns der methodologische Gesichtspunkt allein nicht als ausreichend erscheint, den egoistischen Hedonismus zurückzuweisen. Vor allem kommen wir von ihm aus nicht zu dem, was uns wesentlich anstössig beim Egoismus ist. Es taucht uns vielleicht sogar ein prinzipielles Bedenken darüber auf, ob es nützlich sei, von einer Untersuchung der Methods aus, gegen die als solche natürlich nichts einzuwenden ist, zur Annahme eines positiven Prinzips der Ethik zu gelangen zu suchen.

III. Teil.

Der Intuitionismus.

1. Das dem Intuitionismus Eigentümliche.

Das Wesentliche der intuitiven Methode sieht Sidgwick in der von ihr gemachten Voraussetzung, dass der Mensch die Fähigkeit besitze, bestimmte Handlungsweisen als solche, ohne Beachtung ihrer Folgen, als recht und vernünftig zu erkennen. Ein Urteil über Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung ist ein „intuitives“, wenn seine Wahrheit unmittelbar erkannt wird, d. h., nicht erst mittelst einer rechnenden Ueberlegung (by reasoning). Die psychologische Existenz solcher intuitiver Urteile kann nicht bestritten werden, sie kann durch einfache Introspektion festgestellt werden. (Beispiele fehlen allerdings bei Sidgwick!)

Es ist möglich, dass jemand bei bestem Willen, das Rechte und Pflichtgemässe zu tun, doch etwas Schlechtes begehen kann; sein allgemeines Pflichtbewusstsein orientiert ihn nicht über seine besonderen Pflichten. Deswegen muss ein Unterschied zwischen formaler und materialer Korrektheit einer Handlung gemacht werden. Der Intuitionismus ist nun dadurch gekennzeichnet, dass er die formale Korrektheit zu einer conditio sine qua non der Gutheit einer Handlung erhebt; keine Tat kann, was immer ihre äusseren Folgen sein mögen, den Anspruch darauf machen, eine sittliche Tat zu sein, wenn der Urheber selber glaubt, sie sei schlecht und sie in der Ueberzeugung von ihrer moralischen Verwerflichkeit ausführt. Dagegen bedarf es zur Aufrechterhaltung des sittlichen Charakters der Handlung nicht, dass sie um dieses sittlichen Charakters als solchen willen ausgeführt werde, wie Kant wollte.

Ist die formale Korrektheit einer Handlung leicht bestimmt eben durch den sie begleitenden Glauben an ihre sittliche Richtigkeit, so macht dagegen die Entscheidung über ihre objektive

Richtigkeit mehr Schwierigkeiten; denn diese variiert von Fall zu Fall und von Person zu Person. Der einzige Grund dieser Variierung der Pflichten sind die verschiedenen Vorbedingungen der Handlung; ich darf nicht sagen, dass eine Handlung für A schlecht und für B gut sei, wenn ich nicht in der jeweiligen Lage des einen oder des anderen auf Verschiedenheiten stosse, die ich als einen vernünftigen Grund für eine Modifizierung ihrer Pflichten ansehen kann. Die Gefahr, dass das Individualisieren der ethischen Einzelforderungen ein Deckmantel für sittliche Laxheit werde, liegt so nicht vor. Jeder hat sich zu fragen, ob er einem Anderen, der von gleicher Natur und in gleicher Lage sei, dieselbe Intention, mit der er sich jetzt trägt, als richtig zubilligen würde. Dieser Standpunkt deckt sich in der Bestimmung des Verbotenen mit Kants kategorischem Imperativ, aber er heisst nicht alles gut, was sich mit dem Prinzip der Verallgemeinerung verträgt. Die Untersuchung über die Geltung moralischer Intuitionen ist gleichgültig gegen Erforschungen ihrer psychologischen Entstehung, soweit eine solche genetische Untersuchung nicht aufzuweisen vermag, dass die psychologischen Ursachen dieser Begriffe geeignet sind, ungültige Anschauungen als ihre Wirkungen hervorzurufen. Für die Begriffe von Recht und Unrecht hält Sidgwick einen solchen Nachweis für ausgeschlossen.

2. Der dogmatische Intuitionismus (Die Moral des Common-Sense[1]).

Der dogmatische (auch rationale oder jurale) Intuitionismus vertritt die Ueberzeugung, dass man mit den Regeln

---

[1]) Eine so umfangreiche Auseinandersetzung mit der Common-Sense-Ethik, wie wir sie bei Sidgwick (Meth. S. 217—366) finden, ist natürlich nur durch die Zähigkeit, mit der die Reid-Beattiesche Philosophie in allen möglichen Modifikationen (Brown, Stewart, Mackintosh, Whewell) bis tief ins 19. Jahrhundert hinein in England fortgepflanzt ist, zu erklären. — Auf unmittelbar evidente moralische Sätze hat in der englischen Philosophie wohl zuerst Locke hingewiesen. Da er die Moral neben die Mathematik stellte als Gebiet des demonstrativen Wissens von Relationen, musste er auch ebenso sichere ethische Sätze nachweisen wie die Lehrsätze des Euklid und machte dementsprechend auf Sätze aufmerksam wie: „wo kein Eigentum, da gibt es auch kein Unrecht" oder „in keinem Staate geniesst der Bürger unbeschränkte Freiheit". Ganz analog — nur mit dem Unterschied, dass er diesen evidenten Sätzen einen rein rationalen Ursprung zuschreibt und sie angeboren sein lässt, — stellt der Begründer der Common-Sense-Philosophie Thomas Reid die ethischen Principien neben die mathematischen und logischen Axiome. Zu diesen principles of common sense, dem gesunden Menschenverstande notwendig einleuchtenden, durch Intuition bewusst werdenden Urteilen und self-evident truths gehört ein Satz wie der, dass wir nur verantwortlich sind für das, was in unserer Macht steht. Aus solchen durch Intuition gewissen praktischen Grundsätzen kann sich jeder eine Moral aufbauen. Da Reid selber davor warnte, die Zahl der selbstevidenten Sätze aus übertriebenem Einheitsbedürfnisse zu gering anzusetzen, so ist es kein Wunder, wenn wir

der Common-Sense-Moralität als letzten Prinzipien eine mit wissenschaftlicher und exakter Methode aufgebaute Sittenlehre herstellen könne. Das System dieser Regeln des Common-Sense oder die positive Moralität ist nichts andres als eine durchweg im Leben zur Geltung gekommene Sammlung von allgemeinen Regeln und Formeln, bei denen sich die Menschen in schwierigeren Fällen moralischer Entscheidung, wenn das übliche schnellfertige Urteil ausbleibt, Rats zu verschaffen suchen. Der dogmatische Intuitionismus findet seine Axiome nun entweder in diesem Niederschlag der moralischen Volksansicht direkt ausgesprochen oder er spricht davon, dass sie in den hier vorgefundenen Regeln „implicite“ enthalten seien; in diesem letzten Falle bedarf es dann nur einer begrifflichen Analyse, um zu den sittlichen Axiomen selber vorzudringen. Dass freilich dieser dogmatische Intuitionismus eine gänzlich unzureichende ethische Methode sei, darüber ist Sidgwick keinen Moment in Zweifel[1]).

in der Entwickelung der schottischen Philosophie die angenommene Grundzahl der Axiome wachsen sehen; um so leichter wird ja die Systematisierung des grossen Bereichs der Tugenden und Pflichten. Sidgwick setzt sich mit einer Common-Sense-Moral auseinander, die in Whewells Elements of Morality (s. oben S. 5) ihren klassischen Ausdruck fand.

[1]) In Sidgwicks Einzelausführungen über diese Materie ist ein gewisser Einfluss Humes zu spüren. Wie in Humes Untersuchung über die Principien der Moral wird auch bei Sidgwick der Besprechung der Tugenden des Wohlwollens und der Gerechtigkeit (auch die Reihenfolge der beiden ist in den Methods dieselbe) der weiteste Raum gegönnt; die Tendenz der beiden Schriftsteller zeigt desgleichen mannigfache Berührungspunkte. Hume will nachweisen, dass in den Tugenden des Wohlwollens und der Gerechtigkeit (und darnach auch in den anderen, für das sociale Leben nicht ebenso bedeutungsvollen Tugenden) der Nutzen für die Allgemeinheit es allein sei, der ihnen ihren Wert verleihe. Eines der wichtigsten Resultate der Untersuchung Sidgwicks ist dies, dass manche Aporieen, in denen uns die Methode des dogmatischen Intuitionismus stecken bleiben lässt, nur mit utilitaristischen Erwägungen gelöst werden können, dass sogar in manchen Common-Sense-Regeln ein direkter Verweis auf eudämonistisches Verfahren verborgen ist. Eine Bemerkung wie die folgende passt ganz in den Rahmen der Sidgwickschen Polemik gegen den dogmatischen Intuitionismus. Hume sagt (vgl. Masaryks Uebersetzung, S. 35): Obwohl es eine sehr einfache Behauptung scheint, zu sagen, die Natur unterscheide Eigentum durch ein instinktives Gefühl, so werden wir in Wirklichkeit doch finden, dass zehntausend Instinkte für diesen Zweck erforderlich wären und diese auf äusserst verwickelte und die feinsten Unterschiede darbietende Gegenstände angewendet werden müssten. Denn wenn man eine Definition des Eigentums verlangt, so findet man, dass sich dieses Verhältnis in irgend einen, durch Occupation, Arbeit, Verjährung, Vererbung, Vertrag usw. erworbenen Besitz auflöst. Können wir denken, dass uns die Natur über alle diese Methoden der Erwerbung durch einen ursprünglichen Instinkt belehre?“ Auch in der Auswahl der in die Erörterung hereingezogenen Tugenden und Pflichten zeigt sich manche frappierende Uebereinstimmung. Ausser der Gerechtigkeit und dem Wohlwollen werden bei beiden Philosophen als Beispiele verwertet die Begriffe der Keuschheit, der Vertragstreue, der Verpflichtung, ein Versprechen zu erfüllen, des Eigentums; auch die Reihenfolge stimmt überein, den socialen Tugenden folgen die „Eigenschaften, die uns selbstnützlich sind“. (Hume a. a. O. S. 67 ff. „Selfregarding virtues“ Meth. S. 327 ff.)

Ein erster Mangel, den die Untersuchung der Regeln des Common-Sense ans Licht fördert, ist ihre Unbestimmtheit. Sobald man eine genauere Definition ihres Inhalts unternimmt, ist für diesen so definierten Inhalt nicht mehr mit der allgemeinen Anerkennung zu rechnen, welche ja für jede Common-Sense-Regel unbedingt erforderlich ist.

Wohltaten zu erwidern, ist von den Intuitionisten besonders als Beispiel einer rein intuitiv erkennbaren Pflicht hervorgehoben worden. Trotzdem herrscht hier bei der Volksmoral dieselbe Unklarheit, sobald wir zu dem präcisen Inhalt der Pflicht der Dankbarkeit vordringen wollen. Es liesse sich sagen, was gefordert werde, sei eine der Gabe entsprechende Gegengabe oder wenigstens die Bereitschaft zu einer solchen, wenn sie erwartet wird, wobei vorausgesetzt ist, dass wir in der Lage sind, sie ohne Verletzung näherliegender Ansprüche zu geben. Sobald wir aber nun den Begriff der entsprechenden Gegengabe näher ins Auge fassen, entdecken wir die Unklarheit und Unsicherheit in der Common-Sense-Ansicht. Bezieht sich die geforderte Gleichheit auf die Anstrengung, die dem Wohltäter seine Leistung bereitete, oder auf den Dienst, der dem Wohltatenempfänger erwiesen wurde? Mit der Auskunft, man solle eine Wohltat wiedervergelten, ohne genau den Betrag des Opfers, das unser Wohltäter brachte, abzuwägen, ist in extremen Fällen nichts zu machen. Wird ein in der Gefahr des Ertrinkens befindlicher begüterter Mann von einem armen Schiffer gerettet, so verlangt man nicht, dass der Gerettete so viel als Belohnung giebt, als ihm sein Leben überhaupt wert ist, aber er hat ihm auch mehr zu geben, als womit die blosse Anstrengung seines Retters genügend bezahlt wäre, sagen wir etwa mit 10 Mk. So scheint der moralische Takt hier zwischen den beiden Wegen eine Mittelrichtung einzuschlagen. Aber ein klares und allgemein anerkanntes Prinzip, nach welchem über den Betrag zu entscheiden ist, lässt sich in der Volksmoral nicht finden. Von einem Moralprinzip ist zu verlangen, dass es auch in spezielleren Fragen der Sittlichkeit wenigstens einen Wink gebe, in welcher Richtung die Entscheidung zu suchen sei. Wie will nun der dogmatische Intuitionismus die mancherlei Fragen des Problems der Ehe lösen? In der modernen Gesellschaft besteht man darauf, dass eine Ehe ausschliesslich monogamisch sei und wenigstens mit der Absicht lebenslänglicher Dauer geschlossen werde, auch innerhalb bestimmter Grade von Blutsverwandtschaft unzulässig sei. Nach dem dogmatischen Intuitionismus müssten nun alle diese Forderungen self-evident sein, aber keine ist es. Das Verbot anderer als monogamischer Ehen kann mit Vernunftgründen nur durch utilitarische Raisonnements gestüzt werden; gegen Incest sind wir mehr durch Gefühlsabneigung als durch eine klare Intuition eingenommen.

Ein zweiter grosser Mangel am dogmatischen Intuitionismus ist dieser: in Fällen unumgänglicher Entscheidung

zwischen Alternativen gibt er keine Entscheidungen.

Das beste Beispiel hierfür liefert die allgemein anerkannte Verpflichtung, ein gegebenes Versprechen zu halten, und es so zu erfüllen, wie es von beiden Parteien in gleicher Weise verstanden ist. Ist der Inhalt dieses Gebots nun auf intuitive Weise erkannt? Was ist zu machen, wenn der Empfänger des Versprechens stirbt, bevor das Versprechen zur Ausführung kam und nach Verabredung kommen sollte? Ist die Befreiung von der Last der Erfüllung selbstverständlich? Nach welchem Prinzip sollen wir in dem Falle entscheiden, wo unsre Pflicht, ein Versprechen zu erfüllen, mit anderen Pflichten, wie beispielsweise der Pflicht, unseren Kindern eine gute Erziehung zu teil werden zu lassen, in Konflikt gerät? In schwierigen Fällen macht die Volksmeinung Ausnahmen von der Allgemeinheit ihrer Forderung der Versprechenserfüllung. Das Versprechen, jemandem ein Unrecht zuzufügen, mag unerfüllt bleiben. Ein närrisches Versprechen, durch das ich mir unverhältnismässig mehr Last auflade als ich dem anderen Gutes tue, muss ich nach allgemeiner Denkungsweise halten; aber trotzdem wird man Fälle zuzulassen geneigt sein, in denen das Missverhältnis zwischen dem Opfer des Einen und dem Gewinn des Andren die Gültigkeit des Versprechens aufhebt. In extremen Fällen hält also die oben als „allgemein anerkannt“ gekennzeichnete Vorschrift nicht Stich. Aber wo hier Grenzen zu ziehen sind, wird uns vom Common-Sense nicht gesagt.

Viele der Unklarheiten, so lautet Sidgwicks dritter Vorwurf gegen die Methode des dogmatischen Intuitionismus, lassen sich nur mittelst der utilitarianistischen Zweckmässigkeitsberechnung lösen und werden auch von der Volksansicht oft auf diesem Wege zu lösen versucht.

Eine für den Intuitionismus geradezu charakteristische Behauptung ist die Rede von der unmittelbaren Pflicht zur Wahrhaftigkeit. Gerade sie wird oft als das Musterbeispiel eines jede Ausnahme verbietenden ethischen Axioms angesehen. Und doch scheint der Common-Sense Täuschungen zu gestatten, wo sie wohltätige Wirkungen für andere haben (bei Kranken, bei Kindern über Dinge, deren Kenntnis ihnen schaden könnte). Wie weit wir diese Art Lüge nun allerdings rechtfertigen können, lässt sich nur so ausmachen, dass wir den Gewinn einer bestimmten Täuschung und die Gefährdung wechselseitigen Vertrauens, die bei jeder Verletzung der Wahrheit zu befürchten ist, an einander abwägen. Ein evidentes Unteraxiom, nach welchem zu bestimmen wäre, wo wir eine Ausnahme vom Gebote der absoluten Wahrhaftigkeit machen dürften, liefert der Common-Sense also nicht.

Die Aporieen der intuitiven Common-Sense-Moral werden noch auffälliger, wenn wir auch noch die allgemein-gültigen

Ansichten früherer Zeiten befragen und mit den heutzutage geltenden zusammenhalten. Heutzutage verdenkt niemand es einem kinderlosen Manne, wenn er sein Vermögen Fremden und nicht seinen Brüdern oder sonst einem Verwandten vermacht (vgl. hierüber das interessante Kapitel: »Inheritance« in Sidgwicks Elements of Politics S. 94—104). Vor einem Menschenalter bestand aber die moralische und gesetzliche Verpflichtung, beim Fehlen von Nachkommen den Seitenverwandten das Vermögen zu überlassen. Auf welche Weise will sich die intuitiv-dogmatische Methode der Common-Sense-Moral hier hindurchwinden? Soll man sagen, man habe sich den bestehenden Gewohnheiten anzubequemen? Das kann kaum als absolute, selbstevidente Pflicht anerkannt werden, denn das Abweichen Einzelner von bestehenden Gewohnheiten ist ja der einzige Weg auf dem sich die allmähliche Beseitigung eines schlechten Usus vollziehen kann. Soll man also gegen die positive Moralität und die Sitte ungehorsam sein? Hierfür wieder gäbe es nur den einzigen Rechtfertigungsgrund, dass die Vorschriften der bestehenden Sitte sich in mancher Hinsicht als unvorteilhaft erwiesen hätten. Damit wären wir wieder im utilitarischen Fahrwasser.[1])

3. Der Intuitionismus Martineau's.

Einen Intuitonismus inbezug auf die moralische Beurteilung der Motive hat James Martineau vertreten. (vgl. über ihn Ueberweg-Heinze IV. S. 467). Den comparativen Charakter, den Martineau für die Urteile über Motive behauptet, will Sidgwick zugestehn; darin aber, dass im Erlebnis zweier gleichzeitiger Motive das Urteil über ihren Vergleichswert unmittelbar enthalten sei, nicht etwa erst durch einen Schluss gewonnen werden müsse, kann Sidgwick Martineau nicht beistimmen; auch von der ausführlichen Classifikation der Triebfedern nach ihrem moralischen Werte, die Martineau in seinen Types of Ethical Theory vol II. p 266 versucht hat, hält Sidgwick nichts. Vor allen Dingen kann nach ihm keine Rede davon sein, dass eine so complicierte Wert-Abstufung der Triebfedern, wie die der Martineau'schen Tafel, intuitiv erkennbar und intuitiv erkannt sei; sonst müsste über

---

[1]) Sidgwicks Nachweis, dass die Moralität des Common Sense stark utilitarianistisch sei, hat bei empiristisch gerichteten englischen Denkern grosses Lob geerntet. In seiner lobenden Besprechung der Methode im 1. Bande des Mind 1876 schreibt Bain S. 187: The Third Book . . . is the authors greatest achievement; it is the examination of the Intuitionism. Many writers have pointed out that the morality of Common Sense, in other words, the moral sentiment, is, in the main, Utility. But although numerous telling examples have been cited in support of this view, there was still wanting an exhaustive demonstration; and this is now provided. Both the general fact and the exceptions are set forth in satisfying details. Dieses Lob scheint uns angesichts der Humeschen Principles als etwas zu volltönend, die Richtigkeit der Ausführungen Sidgwicks muss aber wohl zugestanden werden.

diese Rangordnung Einigkeit im Urteil der Menschen zu finden sein. Aber höchstens ein oder zwei Punkte derselben geniessen allgemeine Anerkennung, z. Bsp., dass leibliche Begehrungen niedriger zu bewerten sind, als Effekte des Wohlwollens und intellektuelle Wünsche. Vielleicht ist auch noch die Unterordnung von Impulsen, die das eigene Wohl zu fördern tendieren, unter die sog. interesselosen und andere Personen berücksichtigenden allgemein zugegeben; aber über wenige vage Feststellungen dieser Art kommen wir nicht hinaus. Wir brauchen nur persönliche Zuneigung mit der Liebe zu Wissenschaft oder Kunst oder die Leidenschaft für irgend ein Ideal an einander abzuwägen zu versuchen, um das Schwanken und die Divergenz der Ansichten kennen zu lernen.

Der allgemeinen, den besonderen Fall nicht berücksichtigenden Martineau'schen Einrangierung der Motive setzt Sidgwick entgegen, dass es unmöglich ist, einen bestimmten und constanten Wert jeder besonderen Art von Motiv zuzuweisen, ohne dass man auf die besonderen Umstände Rücksicht nimmt, unter denen es entstanden ist. Zudem sind die meisten Motive, die unseren Willen bestimmen, complexer Natur, eine Mischung vornehmer und niedriger Bestandteile. Angenommen, wir wären über den relativen Wert der elementaren Impulse im Klaren, so stehen wir doch, intuitionistisch verfahrend, ratlos einer solchen Combination und Complikation niederer und höherer Motive gegenüber. Gesetzt den Fall, wir werden in eine Richtung durch eine Verbindung niederer und höherer Motive gedrängt, in eine andere durch einen Impuls, der an ethischem Wert zwischen diesen beiden rangiert, wie ist da zu entscheiden? Solche Fälle sind nicht selten. Jemand, der beleidigt wurde, kann durch eine Aufwallung des Mitleids sich bewogen fühlen, seinen Beleidiger zu schonen, Rücksicht auf Justiz und Wunsch nach Rache mögen ihn vereinigt dazu hindrängen, auf Bestrafung anzutragen.

4. Der philosophische Intuitionismus.

Es giebt einige wenige Axiome, welche dieselbe unmittelbare Evidenz besitzen, wie der mathematische Fundamentalsatz, dass Gleiches zu Gleichem addiert Gleiches ergiebt.

Ein solches Axiom ist erstens der Satz, dass jede Handlung, die wir für uns als richtig und gesollt anerkennen, auch für alle Persönlichkeiten richtig sein muss, die gleiche Naturen sind, wie wir, und sich in genau derselben Lage befinden. Ich darf einen andern nicht so behandeln, wie es für den anderen schlecht wäre, mich zu behandeln, bloss deswegen, weil wir zwei nicht-identische Personen sind und ohne dass irgend ein Unterschied zwischen den Naturen oder den Umständen von uns beiden besteht, der eine Differenz im Betragen rechtfertigen würde. Die Wahrheit dieses Satzes, meint Sidgwick, sei intuitiv erkennbar.

Ein zweites Axiom, dessen Gültigkeit rein intuitiv erkannt werden kann, findet sich in dem Grundsatz, dass ein kleineres gegenwärtiges Gut nicht einem grösseren zukünftigen Gut vorgezogen werden darf, wenn man den Unterschied der Sicherheit bei der Abschätzung mit in Rechnung gezogen hat. Anders ausgedrückt: der blose Unterschied der Priorität und Posteriorität in der Zeit ist kein vernünftiger Grund, einem Gute den Vorzug vor einem anderen zu geben. Voraussetzung dieses Axioms ist, dass man auf sein Wohl als gesamtes und nicht auf die einzelnen Bestandstücke desselben Wert legen soll. Wir nennen es daher das Axiom des vernünftigen Egoismus. (Butler.)

Zu diesem gesellt sich als drittes das Axiom des rationalen Wohlwollens, weil ebenfalls unmittelbar evident. Sidgwick fasst es in dem Satz zusammen, dass vom Gesichtspunkt des Universums aus das Wohl irgend eines Individuums keine grössere Wichtigkeit besitzt als das eines beliebigen Anderen, vorausgesetzt dass nicht spezielle Gründe für die Annahme vorliegen, dass mehr Allgemeinwohl in dem einen Falle realisiert wird als im anderen. Und, fügt Sidgwick nun hinzu, für mich ist es evident, dass ich als Vernunftwesen verpflichtet bin, auf die Wohlfahrt allgemein hinzuwirken, soweit sie durch meine Bemühungen gefördert werden kann, und nicht nur auf mein eignes Wohl, das nur ein Bruchteil des allgemeinen ist.

Der Charakter der Evidenz, der diesen drei Axiomen der Gerechtigkeit, der Klugheit und des Wohlwollens anhaftet, ist in jedem Falle abhängig von den eigentümlichen Beziehungen, in denen die Individuen und ihre Einzelziele als Teile zum Ganzen und zu den anderen Teilen dieses Ganzen stehen. Eine weitere rationale Rechtfertigung, wie sie etwa die Sätze, dass man die Wahrheit sprechen oder Versprechungen halten solle, bedürfen, haben diese 3 Grundsätze nicht nötig. Sidgwicks Glauben an die Echtheit und Bedeutung der von ihm gefundenen Axiome findet einen Stützpunkt in dem Umstande, dass Clarke die gleichen Axiome in seinen Boyle-Lectures (pp. 86, 87) aufstellte.

5. Intuitionismus und Utilitarianismus. Bestimmung des höchsten Gutes.

Aus den drei Grundaxiomen lässt sich ein ethisches System noch nicht herstellen; zu einem solchen gehört eine Tugenden- und Pflichtenlehre, die ohne eine vorausgehende Bestimmung des höchsten Gutes nicht möglich ist. Sollte es sich im Laufe der Untersuchung herausstellen, dass das höchste, zusammenfassende Gut nur eudämonistisch bestimmt werden kann, so sind wir dadurch zu einem Utilitarianismus gekommen, dem im Axiom des rationalen Wohlwollens diejenige rationale Basis gegeben werden kann, ohne die nach Sidgwick der Utilitarianismus in der Luft schwebt (vgl. S. 6).

Mills Utilitarianismus hat einer solchen intuitiven Basis entraten zu können geglaubt. Er hat die Behauptung, dass das allgemeine Glück das Wünschenswerte (desirable) sei, mit dem Nachweis begründet, dass das, was tatsächlich allgemein gewünscht würde, die Lust und nur die Lust sei (that pleasure, and pleasure alone, is what all men actually do desire). Aber, antwortet Sidgwick, diese Begründung ist löcherig, selbst wenn wir die Prämisse zugeben, dass aus dem, was tatsächlich gewünscht wird, sich das Wünschenswerte, d. h. das, was gewünscht werden soll, ergibt. Wir sollen nach dem Utilitarianismus das allgemeine Glück (universal happiness) erstreben; unsere tatsächlichen Wünsche gehen aber niemals auf das allgemeine Glück, sondern immer nur auf einen besonderen Bruchteil des allgemeinen Glücks. Eine Summe solcher Spezialwünsche macht jedoch nicht etwa nun den tatsächlichen Wunsch nach dem allgemeinen Glück aus. Mill würde sicherlich nicht behaupten, dass ein Wunsch, der in keinem einzelnen Individuum zu finden ist, möglicherweise bei einer Anzahl von Individuen vorkommen könne. So giebt es also kein tatsächlich bestehendes Verlangen nach dem allgemeinen Glück und darum kann der Satz von der Pflicht, nach dem allgemeinen Glück zu streben, auf diese Weise nicht begründet werden.[1]

Diese Begründung ist nun aber nach Sidgwick geliefert durch die unmittelbare Evidenz, mit welcher die Richtigkeit des Axioms des rationalen Wohlwollens eingesehen wird. Dieses sagt ja nichts weiter aus, als dass ich als vernünftiges Wesen das allgemeine Wohl meinem eignen voranzusetzen habe, weil das eigne Wohl nur ein Bruchteil des allgemeinen ist und weil für das Universum mein Wohl keine grössere Wichtigkeit besitzt, als das irgend einer andren Person.

Zu diesem Fundament eine eudämonistische Fassung des höchsten Gutes, und wir haben einen intuitiv begründeten Utilitarianismus.

Der Beweis für den hedonistischen Charakter des höchsten Gutes muss nun negativ und indirekt geführt werden (dass der Inhalt des höchsten Gutes nichts anderes sein kann, als das Glück). Wir haben darzutun, dass die anderen, sonst vorkommenden Fassungen des obersten Gutes unzureichend sind.

Durchaus unmöglich, weil auf einem logischen Cirkel beruhend, ist es erstens, das höchste Gut in die Ausübung der „Tugend“, d. h. der Vorschriften und Verbote der Moralität des Common-Sense, zu setzen. Die genaue Untersuchung der Vorschriften der Common-Sense-Moralität hat gezeigt, dass sie alle in den drei Geboten der rationalen Klugheit, der rationalen Gerechtigkeit und des rationalen Wohlwollens implicite enthalten

---

[1]) Ganz ähnlich wie Sidgwik äussert sich Jul. Bergmann in der kleinen Schrift „Ueber den Utilitarianismus“ Marburg 1883 S. 22 f.

sind und aus diesen abgeleitet werden können. Diese Axiome führen uns nun erst recht auf die Frage: was ist das Wohl der Menschheit?, und erst aus der Bestimmung dieses Inhalts haben wir den Inhalt der Tugenden abzuleiten.

Weiter: man bringt sich in Widerspruch mit dem sittlichen Bewusstsein der Menschheit, wenn man die subjektive Tadellosigkeit oder den guten Willen zum höchsten Gut macht. Es wäre paradox, dem das Gute suchenden Geiste kein Ziel zu weisen als dieses Gutes-Suchen selber und zu leugnen, dass irgend welche Wirkungen rechten Wollens in sich selber gut sein könnten. Die Wahrnehmung machen wir alle Tage, dass objektiv unzweifelhaft schlechte Handlungen subjektiv gut sein können, ohne darum zu rechtfertigen zu sein.

Auch mit dem Begriffe der menschlichen Vollkommenheit ist für die Bestimmung des höchsten Gutes nichts anzufangen. Zur Vollkommenheit gehört als wesentlichstes Bestandteil die sittliche Vollkommenheit im engeren Sinne, die „Tugendhaftigkeit". Die genauen Bestimmungen dieses Begriffs lassen sich erst wieder vom Inhalt des obersten Gutes ableiten. Zur Vollkommenheit rechnet man auch wohl den Besitz von Talenten, Gaben und Fertigkeiten. Aber diese stehen nur soweit in Schätzung, als sie sich in einem wünschenswerten Bewusstseinszustande betätigen oder einen solchen herbeizuführen dienen. So bleibt nichts übrig — wenn wir anders im Einklang mit dem Durchschnittsempfinden der Menschen bleiben wollen — als den Inhalt des höchsten Gutes in ein gutes oder wünschenswertes bewusstes und empfindendes Leben hineinzuverlegen (Desirable consciousness, consciousness (= life regarded on its psychical side) on the whole desirable Meth. S. 396/97). Ebenso wie Gesundheit nur ein Gut ist wegen der aus der körperlichen Validität entspringenden Wohlgefühle und Leistungsfähigkeit des bewussten Lebens, so betrachten wir auch alles Lebenzerstörende als schlecht und alles das Leben Fördernde als gut, nicht etwa um der blossen Existenz des menschlichen Organismus willen, sondern sein Wert kommt dem Leben nur zu, weil wir glauben, dass es so, wie es heute ist, durchschnittlich einen Ueberschuss an Glück über Unglück enthält, d. h. im ganzen von wünschenswerten Bewusstseinszuständen begleitet sei. Die wichtigste Funktion der Moralität besteht gerade in der Aufrechterhaltung von Gewohnheiten und Gefühlen, die der fortdauernden Existenz einer Gesellschaft menschlicher Wesen in voller Anzahl und unter ihren bestehenden Lebensbedingungen förderlich sind. Höchstes Gut ist also „wünschenswertes bewusstes Leben."

Man wendet ein, dass es Fälle gebe, in denen uns nicht ein Bewusstseinszustand als solcher das letztlich wünschenswerte zu sein scheint, sondern eine Beziehung zwischen diesem Bewusstsein und etwas andrem, Objektivem. Zu solchen Fällen rechnet man das Vorkommnis, dass sich jemand durch die Aussicht auf

stärkere Unlustgefühle doch nicht daran hindern lässt, der Wahrheitserkenntnis den Vorzug zu geben vor einem Verbleiben in unsicher begründeten Ansichten, die jedoch auf ihn irgendwie erfreulich wirken. Müssen wir nun darum zugeben, dass wir auf Grund der unanzweifelbaren Intuition der praktischen Vernunft dazu gedrängt würden, nicht allein dem Glück nachzustreben, sondern auch eben diesen objektiven idealen Gütern? Kaum, denn eine genauere Ueberlegung zeigt uns, dass auch diese „idealen Güter" die ihnen zuteil werdende Hochschätzung nur im Verhältnis zu ihrer Beisteuer und wegen ihrer Beisteuer zum Glück der denkenden und fühlenden Wesen geniessen. Keine Form socialer Ordnung würde noch als begehrenswert erscheinen, wenn man sicher wäre, dass sie keine Tendenz zur Beförderung des allgemeinen Wohles berge. In dem Fall, wo die Ausübung einer Tugend zu unglückbringenden Consequenzen führt (wenn sie z. Bspl. bis zum Stadium des moralischen Fanatismus hochgetrieben wird) wird die Förderung des Allgemeinwohls sicherlich das Kriterium sein, zu entscheiden, wie weit diese Pflege der Tugend getrieben werden darf. Dass es im Fall des wissenschaftlichen Bedürfnisses nicht anders steht, beweist die Controverse über die Vivisektion, die allgemein auf eine ausgesprochen utilitarianistische Ueberlegung hinausgefürt worden ist.

So bleibt uns denn anscheinend kein anderes Prinzip übrig, die menschlichen Handlungen ihrem Werte gemäss zu systematisieren, als das Princip des universalen Glücks als ihres gemeinsamen letzten Zieles. Hierbei bleibt nur zu beachten, dass im praktischen Handeln dieses Ziel des glückseligen Zustandes sowohl des Einzelnen wie der Gesamtheit besser erreicht wird, wenn wir unser bewusstes Streben nicht immer direkt auf das zu erlebende Glückseligkeitsgefühl selber richten, sondern auf das die Befriedigung gewährende Objekt. Denn nach allgemein-menschlicher Erfahrung scheint die vollste Entwickelung glücklichen Lebens bei einem Individuum nur möglich zu sein, wenn neben der Glückseligkeit bewusster Wesen noch andere (äussere) Interesseobjekte da sind. (Vgl. S. 10.)

Indem Sidgwick so einerseits nachzuweisen versucht hat, dass die Vielheit der Sollensinhalte in unserer Sittlichkeit, die Mannigfaltigkeit der im Einzelnen zugelassenen Ausnahmen und Abänderungen von den sittlichen Allgemeinforderungen eine einheitliche Rechtfertigung, Erklärung und Ableitung nur in dem Zwecke der Nützlichkeit für das allgemeine Glücksgefühl (universal happiness) besitzen können, und indem er andrerseits in dem intuitiv erkennbaren Axiom des rationalen Wohlwollens die für jedermann gültige Verpflichtung zur Sorge für die universalen Interessen ausgesprochen sein lässt, hat er die für seine Stellung in der modernen englischen Moralphilosophie charakteristische Vereinigung der intuitiven und der utilitaristischen Methode zustande gebracht.

6. Kritisches zu Teil III.

Den meisten Axiomen, die man als von selbst einleuchtend aufzustellen gewöhnt sei und als ethisches Fundament verwende, sagt Sidgwick nach, sie verdanken ihre unmittelbare Evidenz nur ihrem tautologischen oder unbedeutenden Inhalte.

Leider muss man dasselbe von Sidgwicks erstem Axiom, dem Axiom der rationalen Gerechtigkeit, wie er es nennt, sagen. „Jede Handlung, die wir für uns als richtig anerkennen, muss auch für alle Persönlichkeiten richtig sein, die gleiche Naturen sind wie wir."

Dies heisst zunächst nichts anderes als: zum Sinn einer sittlichen Norm gehört es, dass sie überhaupt gelten will und für alle. Wir können dies auch so ausdrücken: Wenn wir uns nach sittlichen Geboten umsehen, so ist es uns zu tun eben um solche Gebote, die sich als allgemein und überhaupt geltend rechtfertigen können. Wenn wir sagen: dies ist gut, dies ist richtig, dies ist besser, so meinen wir damit: objektiv gut, objektiv richtig, objektiv besser, für jeden gut, für jeden besser, der infolge seines gleichen Charakters und seiner gleichen äusseren Lage vor die gleiche Entscheidung geführt wird.

Sidgwicks „Axiom" ist nichts als eine Aufklärung darüber, welchen genauen Sinn wir mit dem Begriff einer sittlichen Norm verbinden. Wenn es sittliche Normen gibt, so sind sie gleichgültig gegen die Person als solche und gelten überhaupt, nicht nur für meine Handlungen, sondern für die gleichen Handlungen aller (und zur Gleichheit von Handlungen gehört nicht nur die Gleichheit der äusseren momentanen Aktion, sondern auch die Gleichheit der inneren und äusseren Vorbedingungen des Charakters und der Lage.) Das meinen wir mit sittlichen Normen, Willensgesetzen: Beurteilungs-Gesetze für gleiche Handlungen; nach solchen Gesetzen verlangen wir. Andres besagt dieser Axiom der Gerechtigkeit nicht. Darauf aber kommt es an, ob er besagte sittliche Normen, Gesetze, für welche dieses Nichtansehen des Individuums als solchen ein wesentliches Merkmal ist, ob er sie gibt. Und dies ist die Aufgabe und das Wesen aller Ethik, nachzuweisen, dass es solche allgemein gültigen Normen für das menschliche Handeln gibt, sie im einzelnen zu beschreiben und zu zeigen, worauf ihre verpflichtende Kraft beruht, woher sie die Berechtigung ihrer Geltungsansprüche nehmen. Eine andere Aufgabe, die gewiss auch ihren Wert unter Umständen haben kann und hat, ist zu zeigen, was wir uns unter sittlichen Normen denken, was zum Sinn des Begriffs der „sittlichen Gebote" gehört, was wir wollen, wenn wir nach sittlichen Gesetzen suchen, welche formalen Bedingungen jedes sittliche Gesetz erfüllen muss, wenn es auf diesen Namen Anspruch erhebt. Mit der Erfüllung dieser Aufgabe der Aufklärung ist niemals die Grundlegung einer Moral geschaffen, zu welcher das Axiom von der rationalen Gerechtigkeit jedoch dienen soll. Eine Moral fundamentieren, das heisst nichts

anderes als nachweisen, dass jene obersten moralischen Gebote, aus denen es uns gelingt, alle anderen im sittlichen Bewusstsein der Menschen vorkommenden Vorschriften als Untergebote herzuleiten, die verpflichtende Kraft, die ihnen gemeinhin zugeschrieben wird, mit Recht besitzen. Der Nachweis dieses Rechtsanspruchs wird auf mancherlei Art geführt. Glaube ich, diese Berechtigung sei durch irgend eine Grundbeschaffenheit des Kosmos, irgend ein als tatsächlich bestehend erwiesenes oder wahrscheinlich gemachtes oder geglaubtes Entwickelungsgesetz des Kosmos gegeben, so habe ich eine methaphysisch-fundierte Moral, bei der anzumerken ist, dass sie es stets als eine indiskutable Pflicht des Individuums voraussetzt, im Sinne dieser und in Harmonie mit dieser Weltentwicklung zu handeln. Eine theologisch fundamentierte Moral sieht den Hinweis auf den Willen Gottes als den genügenden Rechtsnachweis des verpflichtenden Charakters der Normen an. Eine intuitionistische Grundlegung besteht nun in dem Glauben, dass die Gültigkeit der obersten Normen oder wenigstens einiger derselben eingesehen werden kann durch blosse genaue Auffassung desjenigen psychischen Erlebnisses, das der Anerkennung und Anwendung dieser Normen zn Grunde liegt. Es muss, darauf nur kann eine intuitive Grundlegung der Ethik hinauswollen, gewisse Erlebnisse des Willensgebietes geben, durch deren blosses adäquates Auffassen ihre Vorzüglichkeit und ihr Gesolltsein uns unmittelbar (intuitiv) gewiss wird, deren Wert mittelst der Reflexion auf den Erlebnisinhalt evident erschaut wird. Es soll Gemütsakte geben, deren Richtigkeit sich als unmittelbar evident aufdrängt, von deren Vortrefflichkeit wir nicht bloss subjektive, sondern evidente Gewissheit besitzen. Diejenigen Urteile, die die Richtigkeit dieser Gemütsakte ausdrücken, sind die Axiome, die intuitiv erkannten grundlegenden Urteile. Wenn eine Ethik auf diesen evidenten Akten ein moralisches System aufbauen zu können glaubt, in welchem auch die mannigfachen Untergebote und Spezialgebote des Gewissens ihre Rechtfertigung durch diese obersten Grundsätze, und evident erkannten Willensnormen erlangen, so haben wir eine rein intuitive Moral. Sidgwick glaubt die Einzelvorschriften unseres sittlichen Bewusstseins ihrem eigentümlichen Inhalte nach nur aus einem utilitaristischen Grundsatze ableiten zu können. Der Utilitarismus selber aber schwebt nach ihm in der Luft, wenn er nicht eine intuitive Grundlegung erhält. Dass nun das erste Axiom Sidgwicks, das Axiom der rationalen Gerechtigkeit, diese intuitive Grundlage nicht hergeben kann, ist dadurch erwiesen, dass dieser Satz nichts weiter besagt, als was wir unter sittlicher Norm verstehen, nicht aber die evidente Richtigkeit irgend welcher Gemütsakte aufweist, auf welche das Gebot: „handle nach dem Princip des grösstmöglichen Glücks der grösstmöglichen Menge“ seine innere Zustimmung in unserem Bewusstsein zu stützen vermöge. Den Satz von der „rationalen Gerechtigkeit“ aufstellen und im übrigen den Utilitarismus acceptieren, können wir also

noch nicht eine Vermischung der intuitiven und der utilitaristischen Moral nennen.

Das in der Struktur von Sidgwicks Ethik zweifellos wichtigste Axiom war der Satz des rationalen Wohlwollens. (Vgl. S. 33 u. 34.) Sidgwick führt ihn auf folgende Weise ein: er stellt zunächst sein Axiom von der rationalen Klugheit auf, zu dessen Voraussetzung gehört, dass der Mensch auf sein Wohl als gesamtes und nicht auf die einzelnen Bestandteile desselben Wert legen soll. Demgemäss darf ein kleineres gegenwärtiges nicht einem grösseren später, aber ebenso sicher erreichbaren Gute vorgezogen werden. Sodann wird, wörtlich, so weiter fortgefahren: (Methods S. 382.)

„Bisher haben wir nur „das Gut im Ganzen" eines einzigen Individuums betrachtet; aber gerade wie dieser Begriff entstanden ist durch Vergleich und Ergänzung der verschiedenen Güter, die eines auf das andere in der Reihe unserer Bewusstseinszustände folgen, so haben wir den Begriff des allgemeinen Guts durch Vergleichung und Ergänzung der Güter aller Individuen oder empfindenden Wesen gebildet. Und hier wiederum erlange ich gerade wie in dem ersten Fall durch Betrachtung der Beziehung zwischen den integrierenden Teilen und dem Ganzen und jedem andern Teile das evidente Princip, dass das Gut irgend eines Individuums von keiner grösseren Wichtigkeit ist, vom Standpunkt des Universums, als das Gut eines anderen, vorausgesetzt, dass keine speziellen Gründe da sind, dass mehr Gut in dem einen Falle realisiert werden kann als im anderen. Und es ist für mich evident, dass ich als ein vernünftiges Wesen verpflichtet bin, nach Gutem überhaupt zu streben (to aim at good generally), soweit es durch meine Anstrengung erreichbar ist, nicht nur nach einem Bruchteil desselben."

Es ist möglich, dass diesem Versuche, vom Egoismus zum Altruismus und Universalismus auf intuitivem Wege fortzuschreiten, ein richtiger und bedeutsamer Gedanke verborgen zu Grunde liegt, der imstande wäre, die Unterordnung des eigenen unter das Universalinteresse als selbstevidente Pflicht aufzuzeigen und zu rechtfertigen. Aber so, wie die Ableitung von Sidgwick oben formuliert worden ist, ist dieser Gedanke nicht ausgesprochen und die Deduktion unzureichend. Sie ist in der vorliegenden Fassung um nichts besser als die gewöhnlichen Begründungen des Altruismus und Universalismus: Da räumt man die Schwierigkeiten, welche bei der aufgedrungenen Wahl zwischen dem Wohl Einzelner und dem einer Gesamtheit auftreten, durch die dogmatische Bestimmung fort, dass die Gesamtheit vor dem Einzelnen selbstverständlish den Vorzug verdiene. Mit Recht hebt Külpe (Einleitung in die Philosophie 2. Auflage S. 247) hervor, dass sehr wohl Fälle denbkar sind, in denen uns das Wohl einer Gesamtheit keineswegs wichtiger und wertvoller erscheint als das Einzelner. Sidgwick lässt sich in seiner Argumentation von einer falschen Analogie leiten. Warum wähle ich unrichtig, wenn ich ein kleineres

gegenwärtiges einem grösseren zukünftigen und ebenso sicherem Gute vorziehe? Die Evidenz des unrichtigen Wählens drängt sich mir nur dann auf, wenn ich an meinem zukünftigen Zustande im allgemeinen ein ebenso grosses Interesse habe als an meinem gegenwärtigen. In allen Augenblicken meines Daseins, in denen ich normal fühle, eine objektive Ueberschau über die Bedürfnisse meiner Seele halten kann und nicht durch irgend eine praedominierende Vorstellung von etwas Lustbringendem gänzlich occupiert bin, wünsche ich Unangenehmes in der Zukunft ebensowenig wie Unangenehmes in der Gegenwart. Ich liebe mich nicht nur für den nächsten Augenblick, sondern für alle Augenblicke, die ich noch zu leben gedenke, in gleicher Weise, meine Zustände sind mir zu jeder Zeit gleich wertvoll. Weil ich aus stündlicher und minütlicher Erfahrung weiss, wie ein Augenblick auf den andren folgt und ein Zustand demgemäss mit dem andern wechselt und dass auf diesen Zustand andere folgen, an denen mir dann ebensoviel liegt wie jetzt an dem unmittelbar eintretenden, so sehe ich, dass kein Zeitmoment als solcher vor dem anderen Bevorzugung verdient und deshalb nicht imstande ist, den Wert eines grösseren Gutes dem eines kleineren gleich zu machen, überhaupt den Wert eines Gutes zu tangieren. Ich brauche also nur meine durch das Begehren beunruhigte Seele ruhig zu stimmen, dass sie sich die in Frage stehenden Berechnungsobjekte mit hinreichender Anschaulichkeit vorstellig machen kann, sich ihrem gegenseitigen Wert für mich zum Bewusstsein zu bringen imstande ist, sich vergegenwärtigt, dass der temporale Unterschied mir gleichgiltig ist, wenn ich mich selber recht verstehe, — so erfasse ich die unbezweifelbare Verkehrtheit, ein kleineres gegenwärtiges Gut mit dem eines grösseren später erwerbbaren zu erkaufen. Ich würde handeln gegen das, was mir am meisten gefällt, mein Bevorzugen des kleineren Gutes[1]) wäre, einerlei wie im Augenblick des Handelns motiviert, ein von mir selber als unrichtig erschautes.

Bei diesem ganzen Falle ist nun zu bemerken, dass sich die Grösse und die Kleinheit des Gutes blos danach bestimmt haben, in welchem Grade die Begehrungsobjekte Werte für mich waren, nicht Werte überhaupt. Zwei Werte sind verglichen worden, die beide Werte für mich waren, und, inwieweit sie das letztere waren, das hatte den Ausschlag zu geben; insoweit waren sie überhaupt nur Werte.

Das ist in dem Falle, wo ich zwischen meinem Wohle und dem anderer zu entscheiden habe, anders. Mit Unrecht sieht Sidgwick diesen Fall als einen ganz analogen an. Hier entscheide ich zwischen einem Werte für mich und einem Werte für andere resp. einem Werte überhaupt. Ein Wert, der mir gefällt, und ein

[1]) Wie wir in die Versuchung geraten können, eine Lust, die wir selbst für grösser als eine andere erkennen, dennoch gegen diese hintanzusetzen, darüber vgl. die Ausführungen von C. Hebler, Philosophische Aufsätze, S. 75.



Unwert, der mir missfällt, ist möglicherweise in einem objektiven Sinne kein Wert, resp. Unwert. „Die Werte für uns und die Werte an sich können unüberbrückbar auseinanderklaffen.“ (Schwarz, Das sittliche Leben S. 35). Da, was für das Universum Wert hat, nicht ohne Weiteres auch für mich den gleichen oder überhaupt einen Wert hat, so ist eine Entscheidung über die Pflicht zu altruistischer oder sozialer Handlung nicht mit dem gleichen Argument zu fällen wie die Pflicht zum „vernünftigen Egoismus“. Die Beziehung zwischen Grösserem und Kleinerem, dem Teile und dem Ganzen soll es nach Sidgwick sein, die der Bevorzugung des grösseren zukünftigen vor dem kleineren gegenwärtigen Gute ihre Richtigkeit verleihe; und dieselbe Beziehung soll auch die Bevorzugung des Gesamtwohles vor dem Einzelwohl zu einer „evident richtigen“ machen.

Ich meine nun: das blosse Vorstelligmachen der grösseren Anzahl von Individuen, deren Wohl in Frage kommt, kann, und wenn ich ein noch so rational being bin, es nicht evident machen, dass ich das universale Wohl und das Wohl der Andern dem meinigen vorzuziehen habe, wenn nicht der Eindruck, den die Vorstellung vom Wohl eines Andren, und der Eindruck, den die Vorstellung vom Wohl vieler Anderer, und schliesslich der Eindruck, den die Vorstellung vom Wohl aller Andren auf mich macht, etwas an sich hat, dass ich dem Wollen der Fremdwerte einen höheren objektiven Wert zuschreibe als dem Wollen der Eigenwerte. Dass ich das Wohl aller Andren aber für wertvoller anerkennen kann als mein eignes Wohl, dazu ist nötig, dass ich Gefühle des Wohlwollens erlebt habe, die ich in elementarster Form zunächst nur einem Einzelnen Anderen gegenüber empfinde. Und sodann ist nötig, dass ich, wenn ich mir das erlebte „wohlwollende“ Wollen adäquat vergegenwärtige und mit dem in Concurrenz stehenden egoistischen Wollen zusammenhalte, ich unmittelbar und im blossen Hinblick auf diese Gefühlsverhaltungen (denn nur dann haben wir einen Intuitionismus) den höheren Wert des wohlwollenden Wollens anschaulich und mit evidenter Gewissheit erfasse. Auch die Erkenntnis, dass der eine Mensch so viel wert sei wie der andre, ich soviel wie ein andres mit gleichen Gemüts- und Geistesgaben ausgestattetes Individuum, auch diese Erkenntnis, populär wohl „Gerechtigkeitsgefühl“ genannt, wäre unmöglich, wenn ich ein von Wohlwollensgefühlen gänzlich verlassenes Wesen wäre und von jeher gewesen wäre und die Vorstellung fremden Wohles oder Leides mich gänzlich kalt liesse. Billig denken kann nur jemand, dem die Vorstellung fremden Leides Unlust bereitet oder einmal bereitet hat. Sidgwick hat bei der Aufstellung seiner moralischen Grundaxiome übersehen, dass sich die sittliche Erkenntnis auf Gemütsakte und Gemütsbevorzugungen aufbaut, die allerdings durch den auf sie reflektierenden Verstand erst als gesetzgebend und allgemeinnormativ erkannt werden, dass aber in der Reflexion auf die Akte der Er-

kenntnissphäre, wie den psychischen Akt, durch den ich einsehe, dass das Ganze mehr sei als ein Teil des Ganzen, nirgends eine Verbindlichkeit für den Willen enthalten sein kann. Auch die Richtigkeit des Axioms vom vernünftigen Egoismus wurde uns nicht deshalb evident gewiss, weil das eine Gut als ein Bruchteil des andern Gutes aufgefasst werden konnte und hier in irgend einer Hinsicht ein mathematisches Verhältnis von Teil und Ganzem zu Grunde lag, sondern weil, so glaubt unsere Analyse oben gezeigt zu haben, das eine Gut uns auch, bei ruhiger Besinnung, notwendig weniger gefiel als das andre, weil das eine evident ein geringerer Wert für uns war als das andre und in diesem Falle immer sein musste. Was entschied, das war die grössere Höhe des Wertes für uns. Weil diese notwendig immer auf der Seite des grösseren späteren und nicht des kleineren gegenwärtigen Lustzustandes lag, stimmte es mit dem Axiom des vernünftigen Egoismus. Es kam nicht auf das Grössenverhältnis der Güter als solches an, sondern dass dies Grössenverhältnis sich auch subjektiv in genau entsprechenden Gefühlsgrössen bei uns wiederholte, präciser noch, sich danach überhaupt bestimmte, wie wir die Grösse der Güter empfanden. Aber wenn sich Universalinteresse und Einzel- und Eigeninteresse streiten, so liegt die Sache anders. Wert für uns und Wert für die Welt fällt nicht zusammen. Was in meinem Interesse liegt, kann nur ein geringer Bruchteil von dem sein, was im Interesse des Universums liegt. Wenn das Universum nun noch ein anderes Interesse verfolgt, das für dasselbe grösseren Wert besitzt, als mein Interesse, so ist es für das Universum, als fühlend und handelnd gedacht, nach dem Satz des vernünftigen Egoismus richtig, wenn es mein Interesse hintansetzt. Aber wenn andererseits das, was im Interesse des Universums liegt, nicht so grossen Wert für mich hat, als was in bloss meinem Interesse liegt, so kommt das Grössenverhältnis von Ganzem und Bruchteil, auf Grund dessen ich den höheren Wert der einen Handlungsweise erkennen soll, bei der Berechnung des Wertes für mich in Betracht. Wenigstens ist nur dann die Analogie mit demjenigen Erkenntniswege, auf welchem ich zum Axiom des vernünftigen Egoismus gelangte, und welcher nach Sidgwick auch der Weg zur universalistischen Ethik sein soll, genau innegehalten.

Will man auf intuitive Weise und mit Hilfe des Grundsatzes von der richtigen Bevorzugung der Summe vor dem Summanden den universalistischen Hedonismus begründen, dann muss man, abgesehen von der These, dass das grössere Gut dem kleineren vorzuziehen sei, auch noch den Satz als einen evidenten aufweisen, dass man in der Auffassung des Grösseren und des Kleineren nicht von sich aus, sondern vom Universum aus zu urteilen habe. Dieser Nachweis ist natürlich in keiner Weise damit gegeben, dass ich mit Sidgwick sage: für mich als ein „rationales Wesen“ ist es evident, dass ich das grössere Gut vor

dem kleineren zu bevorzugen habe. Dass auch der Satz von der rationalen Gerechtigkeit hier nicht helfen kann, steht durch die oben gegebene Klarlegung der Bedeutung desselben fest. Natürlich, für denjenigen, der so altruistisch fühlt und erzogen ist, dass er an der Verwirklichung von Fremdwerten dieselbe Freude und das gleiche Interesse hat als an der Realisierung der Eigenwerte, für den ist es schon auf Grund des blossen Grundsatzes von der Richtigkeit der Bevorzugung des grösseren Teiles vor dem kleineren evident, dass er das Wohl der Andern oder aller Andern (das Wohl des Universums ist im Confliktsfalle für den Einzelnen stets nichts anderes als das im Interesse aller Andern liegende) zu bevorzugen hat. Aber wir können uns bei der Fundamentierung einer altruistische Pflichten anerkennenden Moral nicht auf einen Grundsatz berufen, der nur für die seltenen Menschen, die ihren Nächsten wie sich selber lieben, evidente Gültigkeit besässe. Wollen wir eine rein intuitive Begründung einer altruistischen und universalistischen Moral haben, so glaube ich nicht, dass diese anders zu gewinnen ist, als mit Hilfe des Satzes, dass sympathetisches Empfinden als solches den Stempel höheren Wertes an sich trage als egoistisches. Nehmen wir diesen Grundsatz an, den Hermann Schwarz (Das sittliche Leben 1901 S. 43) folgendermassen formuliert: „In unserem synthetischen Vorziehen — synthetisch ist das Vorziehen, das durch seinen eignen Akt erst anzeigt, wo ein jeweilig Besseres liegt — können wir nicht umhin, stets das Wollen fremden Werts über das von allem Eigenwert zu setzen“, so können wir, mit oder ohne Zuhilfenahme des Satzes von der Bevorzugung des Ganzen vor dem Teil, zu einer altruistischen und universalistischen Ethik auf intuitiver Grundlage gelangen. Bei Sidgwick aber steht der wichtige Satz, dass ich die Beurteilung von „grösser“ und „kleiner“ des Wertes vom Gesichtspunkt des Universums aus zu vollziehen habe, ohne Begründung da.

IV. Teil.

Der Utilitarismus.

1. Sidgwicks modificierter Utilitarismus.

Der letzte Teil von Sidgwicks Untersuchungen gilt dem Utilitarismus. Im allgemeinen erfährt die Benthamsche Formulierung desselben Zustimmung: — das bei jeglichen gegebenen Umständen objektiv richtige Verfahren ist dasjenige, das den grössten Betrag von Glück im ganzen hervorbringt, wobei alle Menschen in Rechnung zu ziehen sind, deren Glück eben von dem Verhalten mitbetroffen wird. Im übrigen benutzt Sidgwik die verschiedenen Erwägungen und Bedenken, die seit Bentham gegen den Utilitarismus laut geworden sind, zu mancherlei Modifikationen und Praecisierungen der alten Theorie.

So steht Sidgwick von einer Forderung Benthams ab, die allerdings nicht geeignet ist, der eudämonistischen Moral den Ruf einer besonders wirkungsvollen einzutragen. Es ist die Ansicht,

dass Motiv und Zweck der Handlung dieselben sein sollen: Zweck das möglichst grosse Wohlbefinden möglicht vieler; Motiv der Glaube dass meine Handlung den grösstmöglichsten Nutzen stifte und die Neigung, solchen Nutzen zu stiften. Vortrefflich bemerkt Wundt (Ethik 1. Aufl. S. 365. 2. Aufl. S. 398) über diese Frage: „Wie die Idee einer möglichst gleichen Verteilung relativen Wohlbefindens in der Gesamtheit der jetzt lebenden Menschen auf irgend Jemanden, ausser etwa auf einen utilitarischen Philosophen, einen begeisternden Einfluss ausüben und die viel näher liegenden Triebe des Egoismus und individuellen Wohlwollens besiegen soll, ist schlechthin nicht einzustehen. Niemand wird bestreiten, dass es allgemeine Motive giebt, die den Menschen veranlassen können, humanen Zwecken sich und seine Nächsten zu opfern. Aber dass der Calcul des extensiven Glücksmaximums einen solchen Zauber jemals ausgeübt hat oder ausüben wird, ist wenig wahrscheinlich.“ So stimmen wir denn auch Sidgwicks Entscheidung gern bei, dass die Lehre von dem allgemeinen Glück als höchstem Ziel nicht einbeschliessen müsse, dass „universales“ Wohlwollen das einzig richtige und immer beste Motiv der Handlung sei; das Ziel, welches das Kriterium der Richtigkeit abgiebt, braucht nicht immer das Ziel zu sein, dem wir bewusst nachstreben; zeigt die Erfahrung, dass das allgemeine Glück besser erreicht wird, wenn die Menschen häufig aus andren Beweggründen handeln als aus einer „universalen Philanthropie“, so haben wir auf Grund utilitaristischer Prinzipien diese andren Motive eben vorzuziehen.

Das Benthamsche Prinzip der Maximierung der Glückseligkeit lässt die Frage offen, wie dasselbe Quantum von Glück unter dieselbe Anzahl von Personen verteilt werden solle. Da gibt es natürlich verschiedene Wege. Der gewöhnliche Utilitarianismus giebt aber nicht an, welcher dieser Wege der zu bevorzugende ist. Dies ist allerdings ein empfindlicher Mangel; denn wir sind hierin mit Simmel einig, der (Einleitung in d. Moralwissenschaft I. S. 332) behauptet: eine Lehre, die in ihrer letzten Konsequenz nicht nach der Verteilung, sondern nur nach der Steigerung des Glückes frage, widerstreite einfach dem vorhandenen sittlichen Bewusstsein und zwar derart, dass dasselbe, vom Standpunkt des ethischen Ideals aus, eine geringe Glücksumme, gerecht verteilt, einer viel grösseren, aber ungerecht verteilten vorziehen würde. Sidgwick sagt nun so: das intuitiv erkannte Prinzip der Gerechtigkeit, welches mir sagt, dass ich vernünftigerweise den einen genau so behandeln muss wie den andren, wenn da kein vernünftiger Grund für einen Unterschied in der Behandlung ersichtlich ist, muss das Prinzip der rationalen Gerechtigkeit ergänzen, nur dann habe ich ein richtiges und gerechtes Prinzip der Glücksverteilung, nämlich das der Gleichheit. Zur Kritik ist hier zu sagen: Es ist ja wohl unzweifelhaft, dass das einzige Verteilungsprinzip, welches unseren sittlichen

Anforderungen genüge tun könnte, das der Gleichheit ist. Aber dass die Verpflichtung zur Gleichheit der Verteilung nicht im Axiom der rationalen Gerechtigkeit liegt, dass dieses „Axiom“ sich überhaupt nicht auf eine unmittelbare Aussage unseres sittlichen Bewusstseins stützt, sondern ein Satz ist, der eine Aufklärung über den Begriff der sittlichen Normen enthält und wesentliche Bedingungen derselben fixiert, dagegen über ihren Inhalt nichts ausmacht, ist schon oben S. 38 festgestellt. Auch zur Aufbesserung der utilitaristischen Formel ist er nicht zu verwenden, denn er besagt gar nicht, dass jeder Mensch im Prinzip gleichviel wert ist, (das lässt sich ohne Zuhilfenahme von Gefühlsmomenten nicht ausmachen[1]) sondern dass ein sittliches Gebot, also nach dem Utilitarismus das Gebot der Maximierung der Glückseligkeit, sich an den einen nicht weniger wendet als an den andren. Ueber die Personen als handelnde Subjekte, nicht aber als Behandlungsobjekte, sagt das Axiom der rationalen Gerechtigkeit, so wie es Sidgwick an entscheidender Stelle formuliert hat, etwas aus. Aber auch wenn das Prinzip der gleichen Verteilung durch das Axiom der Gerechtigkeit gesichert wäre, so wäre damit die Formel des Utilitarianismus durch Sidgwick doch noch keineswegs zu einer solchen Eindeutigkeit gebracht wie sie für bestimmte Konfliktsfälle nötig wäre. Das grösstmöglichste Wohl der Gesamtheit lässt sich, wie Ehrenfels (Vierteljahrsschrift f. wiss. Phils. Bd. 17. S. 460) mit Recht betont, nur verstehen als der grösstmögliche Ueberschuss von Unlust. Es kommt darauf an, wie sich dieser Ueberschuss, auch bei gleicher Verteilung unter die Partizipanten, zusammensetzt. Derselbe Lustüberschuss + 100 kann erreicht werden durch 25 Individuen, deren Lustzustände auf + 34 und Unlustzustände auf — 30 anzusetzen sind, wie durch 100 Individuen, bei denen die Lustmenge dem Unlustquantum nur um je + 1 überlegen wäre. Auch mit der Formel: „möglichst grosses Wohl möglichst vieler“ ist nicht geholfen. Da menschliche Handlungen nur ein beschränktes Mass von Glück erwirken können, so sinkt der Betrag des Einzelglücks bei dem Wachstum der Benefiziendenanzahl und es kommt bei der Deutung der Formel immer darauf an, ob man der möglichst grossen Zahl oder dem möglichst grossen

[1]) Eine ähnliche Stellung, wenn auch mit einer leisen Wendung zum ethischen Skepticismus, die wir nicht mitmachen, nimmt Simmel dieser Streitfrage gegenüber ein. „Es sei gleich bemerkt, schreibt er Moralwissenschaft I 326, dass die gleiche Verteilung der Glücksquanta nicht etwa eine Forderung ist, die aus logischen Gründen bewilligt werden müsste. Dass das gleichverteilte Glück einen wertvolleren Zustand begründet als ungleich verteilte, kann man niemandem beweisen, es sei denn dass man es als Mittel zu einem höher liegenden Endzwecke aufwiese, auf dem dann seinerseits die Unerklärlichkeit seines Wertes haftet. Wenn sich eine Morallehre gegen das Interesse an der gleichen Verteilung des Glücks ablehnend verhält, so kann man nur die psychologische Erfahrung von dem, was die Menschen tatsächlich für wertvoll halten, aber keine logischen Gründe dagegen ins Feld führen.“

Wohle mehr Gewicht beilegt. Ist also die Intensität der Lust oder ihre extensive Ausbreitung von höherem Wert, ist es vorzüglicher, wenn sich eine kleinere Zahl einer (unter sie gleich verteilten) hohen Wohlfahrt oder eine grössere einer ebenfalls gleich verteilten, verhältnismässig geringeren erfreut? Diese Frage bleibt auch bei Sidgwick offen. Sie ist aber für die praktische Sittlichkeit durchaus nicht gleichgültig.

Als Fürsprache für den Utilitarianismus soll noch ein Wort über sein Verhältnis zur Common-Sense Moral dienen. Das utilitaristische Prinzip ist nach Sidgwick dasjenige, auf welches der Common-Sense instinktiv und unbewusst hinauswill und zu dem er sich unter dem Einfluss unumgänglicher systematischer Reflexion natürlicherweise entwickelt. Der Utilitarianismus ist diejenige Methode, das Betragen zu regulieren, auf welche die menschliche Entwicklung immer hingestrebt hat, die Form der Moralität, mit welcher die Menschheit zwar nicht begann (— denn die Auffassung von der Richtigkeit einer Handlungsweise rührt keineswegs immer von einem bewussten Schlusse aus der Berechnung resultierender Vorteile her —), aber die in ihr heranreifte (the adult and not the german form of Morality). Die Common-Sense-Moral ist ein unvollkommener Utilitarianismus. Die vagen Instinkte der Common-Sense-Moral werden von den systematischen und wissenschaftlichen Reflexionen des Utilitarianismus zur Klärung gebracht. Alle Mängel der Common-Sense-Moral, die unsre frühere Darlegung derselben aufdeckte, beseitigt der Utilitarianismus, sofern wir nur zweierlei beachten:

1. den Unterschied zwischen der Anerkennung vortrefflicher Dispositionen und der Anerkennung vortrefflichen aktuellen Verhaltens. Eine einzelne Handlung, die vom utilitaristischen Gesichtspunkte verdammmt werden muss als dazu geeignet, mehr Unglück als Glück hervorzurufen, kann doch eine Disposition und Tendenz zum Vorschein bringen, die im ganzen mehr Glück als Unglück hervorbringt.

2. Obwohl für den Utilitarismus nur das Nutzvolle zu loben ist, ist er doch nicht zu der Behauptung verpflichtet, dass das Nützliche notwendig in der Proportion zu seiner Nützlichkeit lobenswert (praiseworthy) ist. Vom utilitaristischen Gesichtspunkt, argumentiert Sidgwick, heisst „lobenswert“ nichts anderes als „nützlich, etwas zu loben“, weil durch das Lob die gewünschte Vermehrung des Gelobten gefördert wird; so haben wir bei der Verteilung von Lob auf utilitarischem Prinzip nicht den Nutzen einer Eigenschaft, sondern den Nutzen des Lobes derselben ins Auge zu fassen.[1])

---

[1]) Bei dieser Argumentation Sidgwicks scheint eine Verwirrung von Moralphilosophie und Moralpredigt im Spiele zu sein. Die Moral**philosophie**, die Wissenschaft von den sittlichen Werten, kennt keinen Unterschied von »wertvoll« und »lobenswert«, und lobenswert ist ihr nicht das, was man mit Nutzen coram publico loben kann, sondern das, dem sie einen

Wenn soziale Eudämonie Ziel und Kriterium aller sittlichen Handlungen abgiebt, wie entscheiden wir in Praxi, ob eine Handlung dieser Anforderung entspricht oder nicht? Welches ist mit anderen Worten die Methode des Utilitarianismus? Der Nachweis, dass die landläufige Moralität teils bewusster, zum grösseren Teil aber unbewusster Weise die Ergebnisse menschlicher Erfahrung über die glückschaffenden Wirkungen von Handlungen enthält, könnte es nahelegen, den Anschluss an diese Common-Sense-Moral für die beste Methode zur Erreichung des grössten allgemeinen Glücks zu halten. Wir hätten dann eine Vereinigung der intuitiven und der utilitarischen Methode. Aber gegen einen solchen Harmonisierungsversuch entscheidet, dass die Common-Sense-Moralität nur eine sehr ungefähre und auf den Durchschnitt zurechtgemachte Registrierung möglicher Erfahrungen von Lust- und Unlustfolgen ist. (Aus den S. 18 angegebenen Gründen). Ein systematischer Utilitarismus muss die Regeln des Common-Sense nachprüfen und hierfür bleibt ihm kein andres Mittel als die empirisch-hedonistische Methode, deren oben von Sidgwick so scharf gerügte Mängel darum natürlich nicht verschwinden, dass es sich hier nicht, wie beim Egoismus, um die Wirkung der Handlungen für den Handelnden selber, sondern für alle fühlenden Wesen dreht.

Die Vereinigung der Common-Sense-Moral und des Utilitarismus erwies sich als unmöglich; ebenso ausgeschlossen scheint es Sidgwick zu sein, mittelst empiristischer Induktionen utilitaristische Pflicht und grösstes Eigenwohl zusammenzuführen, (gegen Mill Utilitarianism. Chap. III passim und gegen Shaftesbury). Man hat zu diesem Zwecke religiöse Sanktionen zu Hilfe genommen. Nach den Theologen haben wir anzunehmen, dass Gott auf ein bestimmtes Ziel der gesammten Weltentwicklung hinwirkt und wir müssen glauben, dass dieses Ziel das Gut des Universums, und, wenn die Utilitarier Recht haben, das universale Glück ist. In einer moralisch regierten Welt könnte es somit für niemanden klug sein, in bewusster Opposition gegen das, was wir als von Gott beabsichtigt glauben, zu handeln. Die göttlichen Sanktionen würden genügen, es

positiven Wert zuschreibt. Loben und tadeln kann für sie nichts anders bedeuten als für richtig und für unrichtig erklären, lobenswert heisst für sie nichts anderes als »richtig«. Anders steht es für die Moralpredigt. Der Moralprediger kann Gründe haben, eine richtige, d. h. also objektiv lobverdienende Tat ohne ausgesprochene Belobigung zu lassen, weil ein solches ausgesprochenes Lob, utilitaristisch berechnet, ungewünschte Folgen bei seinen Zuhörern haben möchte. Weiter: wenn für die moralphilosophische Betrachtung nur der Nutzen Wert hat, so ist eine Abstufung des Nutzens natürlich auch der einzige Masstab für die Rangordnung der Werte der Handlungen. In dem Grade, als eine Tat nützlich ist, verdient sie Lob, ist sie des Lobes wert. Damit ist aber nicht gesagt, dass ein Aussprechen der Wertzuerkennung der nützlichen Tat im gleichen Grade nützlich ist wie die Tat selber. Eine nützliche Tat kann lobenswert sein, ohne dass das Loben der lobenswerten Tat lobenswert wäre.

immer zu jedes Einzelnen Interesse zu machen, das allgemeine Glück nach bester Kenntnis zu fördern. Aber so sehr nun auch bei jedem der Wunsch vorhanden sein mag, dass die Pflichterfüllung adäquat belohnt und ihre Verletzung entsprechend bestraft werde, so gewährleistet die blosse Existenz dieses Wunsches doch noch nicht seine Erfüllung. Eine auf bloss reflektiver Intuition beruhende Erkenntnis, wie wir sie für die geometrischen Fundamentalsätze und das Axiom des rationalen Wohlwollens haben, vermissen wir leider für den Satz, dass es in der Tat ein höchstes Wesen gibt, welches solche gerechte Verteilung von unserer Pflichterfüllung und Vernachlässigung entsprechender Belohnung und Strafe besorge.

Wenn wir nun diese Vereinigung von Pflicht und Interesse ablehnen müssen, so stehen wir nach Sidgwick damit vor einer Art Antinomie unsrer sittlichen Erkenntnis; wir müssen, so meint er, einen letzten und fundamentalen Widerspruch zugeben innerhalb unserer klaren Intuitionen von dem, was „vernünftig in Bezug auf das Betragen" ist. Sidgwick will hinaus auf jenen Butlerischen Dualismus unserer vernünftigen Natur, den wir schon in der Einleitung berührten (vergl. S. 6). Der von Sidgwick als richtig angesehene Satz Butlers, dass „rationale" Selbstliebe eine der beiden Hauptprinzipien der menschlichen Natur ist, steht im Widerspruch mit dem Satz vom rationalen Wohlwollen. Macht nun aber dieses Dilemma, dass bei Nicht-Versöhnung von Pflicht und Interesse ein fundamentaler Widerspruch in einem Hauptgebiet unsres Denkens bleibt, einen vernünftigen Grund aus, die Hypothese der Harmonie doch anzunehmen? Sidgwick bleibt eine bestimmte Antwort schuldig. Diese Frage könne nicht ohne eine allgemeine Prüfung der Kriterien wahrer und falscher Ueberzeugungen entschieden werden. „Wer da glaubt, dass das Gebäude physischer Wissenschaft auf Schlüssen ruht, die logischerweise aus selbstevidenten Praemissen gefolgert sind, kann vernünftiger verlangen, dass jedes praktische Urteil, das philosophische Sicherheit beansprucht, auf einer gleich sicheren Grundlage basiert wird. Finden wir andrerseits, dass in unserer vorausgesetzten Kenntnis der natürlichen Welt Sätze als allgemeinhin wahr gelten, die doch nur darauf begründet zu sein scheinen, dass wir eine starke „Disposition" haben, sie anzunehmen und dass sie für den systematischen Zusammenhang unsrer Ueberzeugungen unentbehrlich sind, so, meint Sidgwick und schliesst mit dieser Bemerkung seine Untersuchung, wird es schwieriger sein, eine auf ähnliche Weise unterstützte Annahme in der Ethik zurückzuweisen, ohne dem allgemeinen Skepticismus die Tür zu öffnen.

2. Kritisches zum IV. Teil.

Zu denjenigen Punkten, in denen sich der Utilitarismus Sidgwicks vom gewöhnlichen Utilitarismus unterscheidet, haben wir bereits innerhalb der Darstellung jener Modifikationen kri-

tische, teils unterstützende, teils ablehnende Stellung genommen. (Vgl. S. 45, 46, 47 Anm.). Auch über den Versuch der intuitiven Begründung des Socialeudämonismus, welcher das eigentlich Charakteristische des Sidwickschen Systems ausmacht, ist in dem kritischen Abschnitt S. 129—139 gesprochen worden. Es erübrigt jetzt nur noch, sich mit dem Socialeudämonismus als ethischem System, wie es doch schliesslich von Sidgwick acceptiert wird, im allgemeinen abzufinden. Zuvor nur noch ein kurzes Wort über jenen Butlerschen „Dualismus unserer vernünftigen Natur", den Sidgwick wieder aus seiner geschichtlichen Vergessenheit hervorzieht. Wir haben vorhin hervorgehoben (S. 44), dass eine intuitive, den sittlichen Tatsachen gerecht werdende Ethik nur zustande kommen könne, wenn sich in irgend einer mit Evidenz behafteten Weise das Wollen von Fremdwerten als ein besseres erschauen liesse, als das Wollen von Eigenwerten. Die Erkenntnisakte, die mit Evidenz vollzogen werden müssen, können nichts anderes als Akte eines B e v o r z u g e n s sein, nicht Akte, in denen ich diese Handlung als gut und richtig und wiederum jene Handlung als gut und richtig erkenne. (Wie wenn ich also einerseits die intuitiv-erkennbare Richtigkeit des Für-mich-selber-sorgens — Butlers rationale Selbstliebe — und andrerseits dieselbe Art der Richtigkeit des Handelns im Interesse des Universums — Sidgwicks Axiom des rationalen Wohlwollens — behaupte). Die intuitiven ethischen Grundsätze müssen auf Erkenntnisakten beruhen, in denen ich das eine als das notwendig B e s s e r e als das andre erkenne. Wenn eine Handlung an sich gut ist, aber in Wahl steht mit einer andren Handlung, die besser ist, so handle ich nur dann richtig, wenn ich die bessere Handlung der guten vorziehe. „Das Bessere ist des Guten Feind." Im Fall, wo ich zwischen einem kleineren und einem grösseren Gute für mich zu entscheiden habe, handle ich nach Sidgwicks Satz von der rationalen Klugheit nur dann richtig, wenn ich das grössere wähle; aber ist m e i n grösseres Gut nur durch den Schaden eines andren Individuums erreichbar, so ist es b e s s e r, wenn ich das kleinere, ohne Schädigung Fremder zu erreichende Gut vorziehe. Wenn zu jenen evident richtigen Bevorzugungen nicht auch solche gehören, welche den wichtigsten Conflikt im ganzen Bereich menschlichen Handelns, den zwischen Eigenwert und Fremdwert, zu Gunsten des letzteren entscheiden, so stehts um eine intuitive Ethik schlecht. Anderseits aber kann durch die Unterscheidung von „gut" und „besser" von einem „Dualismus" nicht mehr die Rede sein; ist es besser, das grössere eigene Gut zu wählen als das kleinere, so kann es noch besser sein, zu Gunsten eines Andren auf das grössere Gut zu verzichten. Diese Steigerungen führen zu keinem Widerspruch. Zu zwei sich widersprechenden Sätzen gelangen wir nur, wenn wir die eine Erkenntnis ungenau und unrichtig so ausdrücken: „es ist richtig, das fremde Wohl ebenso zu berücksichtigen, wie das eigne". Diese Rede vom Dualismus der praktischen Vernunft

tritt bei Sidgwick an mehreren Stellen auf, (vgl. besonders Meth. S. VIII., S. 200 Anm. und S. 506/7, auch History of Ethics S. 601) aber immer wird nur auf ihn hingedeutet mit einer seltsamen ängstlichen Geheimnistuerei, als ob hier ein grosser Makel in der menschlichen Ausrüstung vertuscht werden müsste. Dass dieser mystische Skepticismus, der durch diese Butlersche Antinomieenlehre in die Methode hineinkommt, in das abwägende, nüchterne Werk, das in manchen Partien, besonders im 2ten und 3ten Buch bei der Besprechung der durchschnittlichen Lustfolgen und der Erörterung der Tugenden der Volksmoralität, etwas von jener „beleidigenden Klarheit" der englischen Utilitarier hat, absolut nicht hineinpasst, braucht kaum gesagt zu werden. Wie kann ein Intuitionist von zwei sich widersprechenden Sätzen glauben, dass sie beide intuitiv erkannt werden können, und sich so des Anthropologismus verdächtiger Wendungen wie „unsere vernünftige Natur" bedienen!

Trotz intuitionistischer Grundlage und mancherlei Abweichungen von Bentham und Mill ist Sidgwicks Ethik im wesentlichen immer noch Utilitarianismus und zwar im Sinne des Socialeudämonismus. Alle anderen Fassungen des höchsten Gutes werden abgelehnt. Wir müssen nun die schon so oft von den neueren Philosophen gestellte Frage wiederholen: Kann der Eudämonismus, auch der Socialeudämonismus, den gesamten Tatbestand unserer sittlichen Ueberzeugungen ohne gewaltsame Umbiegung der phänomenologischen Fakta einheitlich ordnen und zu einem zusammenhängenden System verconstruieren? D. h., liefert die Verpflichtung zur Maximierung des Glückes eine befriedigende logische und psychologische Erklärung der Verpflichtung zu den einzelnen Handlungen? Kann der Inhalt der objektiven Zwecke, die für die Sittlichkeit der Triebe und Handlungen normgebend sind, kann das Ziel der Sittlichkeit das grösstmöglichste Glück möglichst vieler sein?

Es ist zuzugeben, in sehr weitgehendem Masse ist der Utilitarianismus die richtige einheitliche Grundlage für die Herleitung der einzelnen sittlichen Normen. Gegen Sidgwicks Nachweise im dritten Buch der Methods, dass Ausnahmen und Unkorrektheiten und Widersprüche der Common-Sense-Moral nur durch den Utilitarianismus lösbar und erklärbar sind, ist wirklich nicht viel zu sagen; wir lassen hier das Lob, welches Bain den Ausführungen Sidgwicks spendet, gern bestehn (vgl. S. 32). Im Bereich der socialen Ethik beziehen sich die hauptsächlichsten Gebote des Gewissens und der öffentlichen Moral darauf, dass der eine nicht in irgend einer Form das Glück des anderen störe. Wie der kategorische Imperativ genügte, die primitivsten sittlichen Verbote in sich zu befassen, gegenüber complicierteren Conflikten aber ohnmächtig blieb (vgl. S. 26), so vermag der Eudämonismus, allerdings in weit höherem Grade als der kategorische Imperativ, den meisten concreten Allgemeinforderungen

der Socialethik ein gemeinsames Bindeband durch die auseinanderfallende Mannigfaltigkeit ihrer Einzelinhalte zu ziehen. Wo er mit den Forderungen unseres sittlichen Gefühls in Conflikt gerät, besser noch gesagt, diesem nicht mehr zu folgen vermag, werden wir gleich sehen. Zunächst ist nur zu sagen: Glück ist ein Wert, ein hoher Wert zweifellos, und ist oft imstande, uns durch sein Ausbleiben alle anderen Werte zu vernichten. Keine Form socialer Ordnung würde noch als begehrenswert erscheinen, wenn man sicher wäre, dass sie keine Tendenz zur Beförderung des allgemeinen Wohles berge (Sidgwick; vgl. S. 37). Wir unterschreiben diesen Satz; vgl. die ersten Worte des Anhangs. In dem Fall, wo die Ausübung einer Tugend zu unglückbringenden Consequenzen führt (wenn sie z. Bspl. bis zum Stadium des Fanatismus hochgetrieben wird) wird die Förderung des Allgemeinwohls sicherlich das Kriterium sein, zu entscheiden, wie weit die Pflege der Tugend getrieben werden darf. Auch dies geben wir zu, aber daraus folgt nicht, dass das Glück das Ziel aller Sittlichkeit sei, dass wir um des Glückes willen sittlich handeln sollten, wie der Eudämonismus will, sondern nur, dass das Glück eine conditio sine qua non für das a b s o l u t Wünschens- und Lobenswerte in einer Handlung sei. Ich werde nicht auf die öffentliche Bibliothek gehn, um dort zu arbeiten, wenn mich die Unruhe des Verkehrs dort stört. Aber wenn ich dorthin gehe, gehe ich nicht um der dort jetzt vermutlich herrschenden Ruhe willen hin, sondern wegen der dort befindlichen Bücher. Dieser Umstand, dass das Glück ein viel zu hoher Wert ist und Unglücksfolgen ein viel zu tiefer Unwert, als dass wir Glücksfolgen jemals missen möchten, macht es, dass Glücks- und Unglücksfolgen die conditio sine qua non sind, ohne die wir keinen Wert zu verwirklichen wünschen; aber man muss sich vor der Täuschung hüten, als sei damit erwiesen, dass sie den Wert selber ausmachten, dass sie das eigentliche Ziel alles sittlich zu billigenden wie schliesslich alles Wollens überhaupt seien. Gewiss, Lust ist ein absoluter Wert, als subjektiver Zustand ist sie immer gut, ob sie durch Böses entstanden ist, ob sie zu Bösem führt. Aber — und damit lösen wir uns vom Eudämonismus — wenn auch die Lust ein unzerstörbarer Wert ist, so ist sie nach unsrer Ansicht doch ein Wert, d e r ü b e r b o t e n w e r d e n k a n n. Die aufsteigende Entwicklung ist es, die auch zugunsten der grösstmöglichen Glückseligkeit nicht preisgegeben werden kann. Da es eine Tatsache ist, dass, je geringer die Bedürfnisse sind, desto leichter die Befriedigung zu erreichen ist, so führt der Eudämonismus consequenterweise zum Cynismus. (Ich erinnere daran, dass Sidgwick die Lehre von qualitativen Wertunterscheidungen der Lust abgelehnt hat. S. 16.) Die höhere Entwickelung nun eines Menschen beruht auf seinen höheren Bedürfnissen und die höheren Bedürfnisse sind meistens die, denen eine gänzliche Befriedigung in dieser unidealen Welt überhaupt versagt ist.

Gerade hohen sittlichen Idealen ist am wenigsten Aussicht auf Erfolg beschieden; diese müssten wir uns und den Andern also in erster Linie abgewöhnen, wenn wir Eudämonisten sein wollten.[1]) Der durchschnittliche Gefühlszustand mancher Tiere oder gänzlich verdumpfter Menschen liegt jedenfalls der Lust näher als der derjenigen, für unser sittliches Wertschätzen besonders hochstehenden Personen, für die Mensch sein Kämpfer sein heisst. Die Menschheit aber zu jenem geistigen und sittlichen, dem Tiere genäherten Standpunkte der Geringbedürftigen und Leichtbefriedigten zurückzubilden, liegt in unversöhnlichem Widerspruche mit Aussagen unseres sittlichen Bewusstseins. Nie kann es sittliche Pflicht für uns werden, uns und anderen höhere Bedürfnisse abzugewöhnen, den Gang aufsteigender Kulturentwicklung zu hemmen, auch wenn es klar zu Tage liegt, dass der Weg zum Zustande eines Halbtier-Halbmensch-Halbautomat-Wesens die grösste positive Lustbilanz ergebe. Als Lehre vom letzten Gut müssen wir deshalb den Eudämonismus, auch den Socialeudämonismus, ablehnen.

Schlussbemerkung. Sidgwicks Untersuchungen haben uns unter dem Gesichtspunkte der Methode an den Standpunkten des egoistischen Hedonismus, des Intuitionismus und des Utilitarismus vorbeigeführt. Es fällt in die Augen, dass wir es hier mit keiner einheitlichen Einteilung zu tun haben. Dem Intuitionismus steht als Methode der Empirismus gegenüber; egoistischer und socialer Eudämonismus bezeichnen keine Methode, sondern je die Lehre von einem höchsten Gut. Diese schiefe Anlage des Buchs hat auf die Gültigkeit seines Inhaltes und den Wert und die Bedeutung der in ihm dargebotenen Ethik natürlich keinen Einfluss.

Zu der früheren Behandlung des Gegenstandes durch die Jenenser Dissertation von Robert Magill (vgl. S. 5 Anm.) steht diese Arbeit in folgendem Verhältnis: sie liefert zum erstenmal eine Darstellung der Voraussetzungen von Sidgwicks Ethik; sie gibt eine genaue Darlegung des 3. Buches der „Methods", das bei Magill ungebührlich zurücktritt. Sie setzt sich mit Sidgwicks Ausführungen sowohl über den Egoismus wie den Intuitionismus wie den Utilitarismus kritisch auseinander. Magills Kritik beschränkt sich auf die blosse Citierung einer Bemerkung Euckens gegen den Utilitarismus im allgemeinen. (Magill, S. 73; Eucken,

---

[1]) Auch bei Nitzsche findet dieses Verhältnis seine Beleuchtung, wenn auch von andrer Seite her und ganz nach der sonstigen Weise dieses Moralin-Freien: Morgenröte Nr. 106 heisst es: „Und warum wäre die Moralität grade der Weg dahin? (zur Durchschnitts-Glückseligkeit Aller). Ist nicht durch sie (die Moralität), im Grossen gesehen, eine solche Fülle von Unlustquellen aufgetan worden, dass man eher urteilen könnte, mit jeder Verfeinerung der Sittlichkeit sei der Mensch bisher mit sich, mit seinem Nächsten und mit seinem Loose des Daseins unzufriedener geworden? Ist nicht der bisher moralischste Mensch des Glaubens gewesen, der einzig berechtigte Zustand des Menschen im Angesichte der Moral sei die tiefste Unseligkeit?"

Kampf um einen geistigen Lebensinhalt p. 381.) Auf die Sidgwick eigentümliche Verbindung von Intuitionismus und Utilitarismus ist M. kritisch gar nicht eingegangen. Zu unserer Darstellung sind sowohl in der Abhandlung selber als im Anhang die Elements of Politics von Sidgwick ausgiebig benutzt worden; Magill beschränkt sich auf die Methods of Ethics. In der Kritik, die zudem bei Magill recht mager ausfällt, (sie wird auf die letzte Seite der Dissertation zusammengedrängt) berühren sich die beiden Abhandlungen gar nicht, die Darstellung trifft nur dort zusammen, wo der Stoff sie zusammenbringt.

Anhang.

Ueber Sidgwicks „Politik", soweit sie moralphilosophisches Interesse hat.

Wenn in spezifisch-moralischer Hinsicht vielleicht einiges gegen den Utilitarianismus zu erinnern war, so ist damit noch nichts gegen seine Geltung auf dem rechtlichen und staatlichen Gebiete gesagt. Diese Gebilde sind wirklich alles, was sie sein können und sein sollen, wenn sie an ihrem Teile die Eudämonie der Menge fördern. So stehen wir denn dem utilitarianistischen System der Politik, das von Sidgwick in seinen Elements of Politics (London 1891) entworfen ist, mit rückhaltloserer Zustimmung in den Principienfragen gegenüber, als es uns bei der Ethik möglich war.

Der Inhalt des Werkes, in Kürze und mit Hervorrückung der moralphilosophisch interessanten Punkte und der Principienfragen wiedergegeben, ist dieser:

Der Begriff der „Politik". Während die Sociologie sich mit menschlichen Gesellschaften allgemein beschäftigt, geht die Politik nur auf politische und mit einer Regierung versehene Gesellschaften ein. Eskimos, Australneger, Buschmänner gehen eine politische Wissenschaft nichts an. Von der politischen Oekonomie unerscheidet sich die Politik dadurch, dass sie sich nur mit denjenigen Beziehungen der Gesellschaftsmitglieder untereinander beschäftigt, auf welche das staatliche Regiment von Einfluss ist. In systematischer Weise die allgemeinen Begriffe und Principien darzulegen, die wir in den gewöhnlichen politischen Ueberlegungen verwenden, macht Sidgwick speziell seinem Werke zur Aufgabe. Zu bestimmen ist, was sein soll, soweit dies von Verfassung und Tätigkeit der Regierung abhängt, nicht was ist oder was gewesen ist.

Die Methode der Politik muss wesentlich psychologisch-deduktiv sein. Gewisse durchgängige Charakteristika des civilisierten Menschen und seiner Lebenslagen müssen angenommen, und sodann untersucht werden, welche Gesetze und Institutionen geeignet sind, am meisten das Wohlbefinden der Gesellschaftsglieder zu fördern. Politik ist nicht basiert auf Geschichte, sondern auf Psychologie; die Induktionen aus den

politischen Erfahrungen, welche die Geschichte aufweist, führen nicht weit, höchstens zu bestimmten negativen Resultaten. Die Sätze, welche mittelst der deduktiv-psychologischen Methode gewonnen werden, sind nicht von exakter und universeller Giltigkeit, aber für praktische Zwecke doch genügend der Wahrheit angenähert. Auf der Basis bestimmter psychologischer Praemissen wird dasjenige System von Beziehungen construiert, welches zwischen den Regierenden untereinander und zwischen ihnen und den Regierten in einer Gesellschaft von Civilisierten des letzterreichten Kulturstadiums aufgerichtet werden sollte. (vgl. El. S. 12.)

Rechte eines Individuums können nicht existieren ohne entsprechende, andern auferlegte Verpflichtungen. A's Recht auf materielles Eigentum schliesst die Verpflichtung für B, C, D ein, A im Gebrauch des Gegenstandes nicht zu stören. So ist ein Recht nichts als eine Verpflichtung, betrachtet in Beziehung auf die Person, welcher die Verpflichtung nützen soll.

Beurteilungskriterien. Zu den Prinzipien, auf welche die Gesetze über die elementaren bürgerlichen Rechte einer civilisierten Gemeinschaft gegründet sein müssen, zu den Kriterien ihrer Tauglichkeit und Untauglichkeit gehört, neben der Forderung, dass sie gerecht sind, d. h. nicht auf willkürlicher Gunst beruhen, vor allem das Kriterium des Nutzens für die Wohlfahrt der Gemeinschaft. Unter Wohlfahrt verstehen wir nichts als das Glück der einzelnen Individuen, welche die Gesellschaft ausmachen; nur müssen wir dabei auch das Glück der nachkommenden Generationen mit in Betracht ziehen. Das utilitaristische Kriterium ist das einzige Kriterium. Aber mit der Annahme dieses Prinzips ist für den Aufbau eines legislativen Systems noch wenig getan; dazu bedarf es noch einiger untergeordneter Prinzipien, die sich auf die Mittel, durch Gesetzgebung das Ziel des grössten Glücks zu erreichen, beziehen. Das Gesetz kann danach streben, durch sein Eingreifen dafür zu sorgen, dass der Einzelne sein eigenes Wohl mehr fördert als er es aus freien Stücken täte. Dieses Prinzip, das „paternale Prinzip“ genannt, hat vor allem den Nachteil, dass eine beständige Ausübung desselben die Gefahr einer drückend werdenden Macht des Einflusses der Regierung mit sich bringt. Demnach muss die Funktion des Gesetzes wesentlich die sein, die Individuen für die Interessen der anderen zu beschäftigen. Setzen wir als gesetzlich geforderte Dienste, die ein Individuum dem andren (zur Förderung des Gesamtwohles) tun soll, positive Leistungen an, so verfolgen wir ein socialistisches Regierungsideal. Die Ansicht dagegen, dass dasjenige, was einer dem andern gesetzlich an Diensten zu leisten verpflichtet werden soll, auf den negativen Dienst des Nichteingreifens beschränkt werden müsse, (die Verpflichtung, absichtlich oder unabsichtlich gestifteten Schaden zu compensieren, natürlich eingeschlossen) ist als Individualismus zu bezeichnen.

Die allgemeinen Ziele einer individualistischen Gesetzgebung sind folgende: 1. Jedem vernünftigen Erwachsenen die Freiheit zu verschaffen, für sein eigenes Glück zu sorgen, dadurch, dass er die materielle Welt der Befriedigung seiner Bedürfnisse und Wünsche anpasst und solche Beziehungen mit andern menschlichen Wesen eingeht, die seiner Meinung nach zum gleichen Ziel beitragen mögen (Contrakt). 2. Ihn vor Verlust oder Schmerz zu schützen, der direkt oder indirekt durch die Handlung anderer menschlicher Wesen verursacht ist, 3. den Eltern die Pflichten der Pflege, Unterhaltung und Erziehung der Kinder aufzubürden, solange bis diese imstande sind, für sich selber zu sorgen.

Das Recht auf Eigentum, (d. h. genauer auf ausschliesslichen Gebrauch materieller Dinge, worin das Recht sie zu zerstören und sie zu veräussern, dagegen nicht, sie zu vererben, notwendig eingeschlossen ist) wird vom utilitarianistischen Individualismus begründet weniger mit der Tatsache, dass durch den Eigenbesitz die Dinge nützlicher gemacht werden als damit, dass das Eigentum ein Stimulus ist, nützliche Dinge zu produzieren. Auf manche nützlichen Produkte würde nicht die nötige Anstrengung verwendet werden, wenn der Arbeiter nicht auf den ausschliesslichen Genuss seiner Arbeitsergebnisse rechnen könnte. In der modernen Industrie ist die produktive Arbeit meistens die Arbeit vieler Zusammen arbeitender. Warum soll hier das Eigentum den Individuen zufallen und nicht der ganzen Gruppe? Vorausgesetzt, dass die Gruppe collektivistisch handelte und arbeitete, müssten wir für das Letztere eintreten; wie's jetzt steht, würde die Aneignung eines Dinges von einer Anzahl von Personen zu unbestimmt sein und sichtlich Gelegenheit zu Conflikten in der Verwaltung und dem Genuss desselben geben. In dem Fall der testamentarischen Vererbung ist zu erwägen, vom individualistischen Ideal aus, dass ein Recht freier Vermachung nötig ist, 1. um einen genügenden Sporn zu Fleiss und Wirtschaftlichkeit in dem letzten Teil des Lebens zu schaffen und 2. weil praktisch jede ernstlich störende Beschränkung dieses Rechts Veranlassung geben würde zu ausgedehnten Umgehungen des Gesetzes durch Schenkungen vor dem Tode.

Die Sorge für Verhütung und Ausgleichung von Schädigungen geht nach dem individualistischen Ideal die Regierung nur soweit etwas an, als diese Schäden, direkt oder indirekt, durch die Handlungen anderer entstehen. Die von der Regierung hierfür auferlegten Bussen zerfallen in Strafen und Schadenersatz. Die Strafe scheint dort am Platz, wo die leidzufügende Handlung auch subjektiv unmoralisch war, Schadenersatz und Compensation dagegen da, wo die schädliche Handlung unabsichtlich und deutlich ohne Bewusstsein vom Unrecht daran ausgeführt wurde. Wenn das allgemeine Gerechtigkeitsgefühl die Wiedervergeltung der Tat am Uebeltäter als ein um seiner

selbst willen zu erstrebendes Ziel auffasst, ohne dass es die Retribution als ein nützliches Mittel zur Verhütung künftiger Gesetzwidrigkeit ansieht, so steht es in unversöhnlichem Widerspruch mit dem Fundamentalprinzip des Utilitarianismus. Vom utilitarianistischen Gesichtspunkte aus muss das Leid, welches durch die Strafe der bestraften Person zugefügt wird, als ein Uebel angesehen werden, das nur zulässig ist, um schlimmeres Uebel zu verhüten.

Die theoretische Beweisführung für das Prinzip des laisser faire, — welches das gesetzgeberische Eingreifen auf die Verhütung gegenseitiger Störungen der Regierten einschränkt — bedarf zweier Voraussetzungen: 1. dass jeder selber am besten für sein eignes Interesse sorgen kann, 2. dass die allgemeine Wohlfahrt am besten erreicht wird, wenn jeder ausschliesslich für sein eignes Wohl und das seiner Familie in einer durchweg geschickten und verständigen Weise sorgt.

Nach Sidgwicks Ansicht (vergl. El. S. 139) ist sowohl die psychologische Verallgemeinerung, dass Individuen besser für ihr eignes Wohl sorgen können als die Regierung für sie sorgen kann, als auch die sociologische These, dass die gemeinsame Wohlfahrt am besten gefördert wird, wenn Individuen ihr Privatinteresse in einer verständigen Weise fördern, in grosser Ausdehnung wahr. Aber wiederum giebt es Fälle, in denen für die Individuen zwar ein genügendes Motiv da ist, der Gesellschaft einigen Dienst zu leisten, aber nicht, soviel Dienst zu leisten als in ihrer Macht steht. Wo durch natürliches oder künstliches Monopol Wettbewerb ausgeschlossen ist, und wo ein Individuum oder eine Gruppe für eine kurze Zeit oder dauernd die Produktion und den Verkauf eines Artikels monopolisieren, können die Interessen der Monopolisten sehr wesentlich mit den Interessen der Gemeinschaft kontrastieren. (Vgl. auch Sidgwicks Principles of Political Economy S. 506—509). Andererseits ist oft vereinigtes Vorgehen einer Gruppe von Producenten erforderlich, um einen Gemeinnutzen zu erzielen, und in solchen Fällen ist das Intervenieren der Regierung gewiss die wirksamste Methode, das Resultat zu sichern. (Schutz von Land gegen Fluten, von nützlichen Tieren gegen Krankheiten). Da die Regierung finanziell stabiler ist als private Gesellschaften und Individuen, so kann sie Gläubigern vollständigere Sicherheit gewähren und ist so speziell dazu geeignet, Banken und Versicherungen für die Armen zu gründen und die Verantwortung für Papiergeld für die Gemeinschaft zu tragen. So ist selbst in der idealen Gesellschaft nur intelligenter Personen, welche in der traditionellen Beweisführung des laisser-faire vorausgesetzt wird, kein Grund zu glauben, dass eine rein individualistische Organisation der Industrie die wirksamste und ökonomischste wäre. Demgemäss hat man auch beispielsweise bestimmte Teile der Erdoberfläche immer in Gemeinbesitz gehalten, als sichtlich

nützlicher, wenn gemeinsamem Gebrauch und Genuss erschlossen.

Die soziale Frage: jede erfolgreiche Ausdehnung der industriellen Funktionen der Regierung dient dazu, den Kapitalstock der Gemeinschaft zu vergrössern und das Anlagefeld für Privatkapital einzuschränken. Demgemäss ist ein hauptsächliches Ziel des landläufigen extremen Sozialismus — wir nennen ihn Kollektivismus — gemeinsamen Besitz für privaten zu substituieren und gouvernementale für private Benutzung der Produktionsmittel. Aber die Realisierung der kollektivistischen Idee in der Gegenwart oder nächsten Zukunft würde den industriellen Fortschritt aufhalten; die relative Gleichheit im Einkommen, die sie mit sich bringen würde, würde eine Gleichheit in der Armut bedeuten. Freilich soll sich die Regierung die Milderung der klaffendsten Ungleichheiten in der gegenwärtigen Einkommensverteilung zur Aufgabe machen. Unzweifelhaft ist die Erreichung einer grösseren Gleichheit in der Verteilung der Mittel und Gelegenheiten des Genusses an sich selbst etwas Wünschenswertes, wenn sie nur ohne wesentliches Opfer der Vorteile der Freiheit erreicht werden kann. Wahrscheinlich aber würde auch jede grosse Ausgleichung des Reichtums die Kapitalsanhäufung verringern, von welcher doch der Fortschritt der Industrie abhängt. Ferner: die wirksame Aufrechterhaltung und Weiterführung intellektueller Cultur, die eine notwendige Bedingung der Verbreitung von Kultur überhaupt ist, erfordert die Existenz einer beträchtlichen Anzahl von Personen, die vollständige Musse geniessen und die Mittel zu weitläufigen Ausgaben besitzen. Trotz alledem ist nicht daran zu zweifeln, dass zum wenigsten eine Entfernung der extremen Ungleichheiten, die wir in der gegenwärtigen Verteilung des Wohlstands und der Musse finden, wünschenswert wäre; nur müsste sie ohne eine wesentliche Beengung der freien Entwicklung individueller Energie und Unternehmung durchgeführt werden. Zu den Massnahmen, welche die Gelegenheiten, Wohlstand durch produktive Arbeit zu erwerben, ausgleichen wollen, ohne die Freiheit zu beschränken, gehört beispielsweise staatliche Beihilfe zur Auswanderung und zu den Ausgaben für Erziehung. Mit derartiger Fürsorge ist aber noch nicht genügend getan, um in den modernen Staaten die Bevölkerung vor dem Uebel äusserster Armut zu schützen. Eine sorgfältige Kombination der drei Methoden der regulierten Privatwohltätigkeit (Frankreich), der öffentlichen Armenunterstützung (England) und der zwangsmässigen Versicherung (Deutschland) scheint Sidgwick der beste Weg zu sein, dem Pauperismus beizukommen.

Militärzwang ist nur da zu rechtfertigen, wo die erforderliche Armee zu gross ist, um durch freiwillige Stellung und durch Geld aufgebracht werden zu können, und, die Mittel für das Heer auf dem Wege der Steuer einzubringen, eine grössere Bürde

sein würde als erzwungener Dienst. Wo dagegen die erforderliche Soldatenzahl im Verhältnis zur Bevölkerung nicht gross ist und für mässige Remunerationen erhalten werden kann, da hat freiwillige Stellung grosse Vorzüge vom utilitaristischen Gesichtspunkte aus; denn sie wählt vornehmlich diejenigen Personen aus, die sich zum Soldaten eignen und denen militärische Verrichtungen am wenigsten unangenehm sind. Aus eben diesem Grunde würde man den Polizeidienst in einem Staate niemals auf ein Zwangssystem gründen.

Internationale Politik. Der Krieg: Das höchste politische Ideal lässt keine Schranken zu, welche die Verhütung eigenmächtiger Ungerechtigkeit irgendwo im ganzen Bereich menschlicher Gesellschaft beeinträchtigen könnten; und von diesem höchsten Ideal aus könnte mit Recht darauf gedrungen werden, dass wir ebensowenig Kriege zwischen Nationen als normal ansehen dürften, als wir eine Aufforderung zum gerichtlichen Zweikampfe als ein Remedium bei privaten Schädigungen anerkennen, und wenn dem so ist, so sollten wir auch nicht als normgemäss anerkennen die Existenz von einer Anzahl vollständig unabhängiger politischer Gemeinschaften in abgeschlossener Juxtaposition. Denn wir müssen erwarten, dass ernste und unausgleichbare Streitigkeiten unter solchen Gemeinschaften so ausgetragen werden, wie sie immer ausgetragen worden sind, durch Kriege. Die einzig sichere Methode, Kriege unter Staaten — wie unter Individuen — zu unterdrücken, würde die Gründung eines gemeinsamen Regimes sein, das imstande wäre, eine überwältigende Macht aufzubieten, um den Widerstand jedes rebellischen Staates zu brechen. Sidgwick meint, zum mindesten liege eine Foederation der westeuropäischen Staaten mit gemeinsamer Regierung, welche die Kämpfe unter diesen Staaten zu verhindern stark genug wäre, nicht jenseits der Grenzen nüchterner Vermutung über den wahrscheinlichen Verlauf der zukünftigen politischen Entwicklung. „Vom frühesten Dämmern der europäischen Geschichte bis hinab zum heutigen Tage scheint die Tendenz, immer grössere politische Gesellschaften zu bilden, das Wachstum der Civilisation zu begleiten" (El. S. 209). Nord-Amerika zeigt uns ein eindrucksvolles Beispiel einer politischen Gemeinschaft, die inneren Frieden aufrecht erhält über einen Landcomplex, der weiter ist als West-Europa. Wenn die Grenzen der existierenden civilisierten Staaten nicht wesentlich verändert werden, so wird die relative Macht der Vereinigten Staaten, verglichen mit den Westeuropäischen Staaten, vor Ende des nächsten Jahrhunderts so entschieden überwiegend sein, dass die mächtigsten der letzteren ihre Inferiorität in einem Conflikt mit den United-States bitter fühlen würden. Auch abgesehen von diesem Motiv zur Union scheint es nicht unmöglich, dass die ökonomischen Lasten, die ein Krieg auferlegt, der überwiegend industrielle Charakter moderner politischer Gesellschaften, die wachsen-

den Bequemlichkeiten und Gewohnheiten des Verkehrs unter Europäern und das in Folge hiervon verstärkte Bewusstsein ihrer gemeinsamen Kultur noch vor dem Ableben vieler Generationen eine ausgedehnte Vereinigung civilisierter Staaten bewirken, die Kriege zwischen ihren Gliedern unmöglich machte. Jetzt allerdings ist dieses Ideal noch ausserhalb des Bereichs praktischer Politik. Das praktisch dominierende Ideal unter den Westeuropäern, denen ein Bewusstsein der Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit fehlt, ist der Nationalstaat. Das moderne Europa wünscht, dass ein Staat die gleiche Ausdehnung mit einer Nation besitze. Die Definition eines modernen Staates fällt so aus: eine abgegrenzte und stabile Gruppe menschlicher Wesen, deren Regierungsbehörde ein unbestrittenes Recht hat, die gesetzlichen Beziehungen menschlicher Wesen über einen entsprechend abgegrenzten Teil der Erdoberfläche zu regulieren (El. 220).

Die Beziehungen civilisierter Staaten zu einander werden am besten nach dem Prinzip der gegenseitigen Nicht-Behelligung geregelt. Die Hauptpflicht eines Staates gegen einen andren ist, ihm und seinen Untertanen keine Unbill zuzufügen, weder direkt noch durch Eingreifen in die Eigentumsrechte noch durch Nichterfüllung eines Contrakts. Die hauptsächliche Rechtfertigung für Landesaneignung zum exclusiven Gebrauch von Gruppen oder Individuen ist die, dass die vollständige Ausnutzung der Vorteile des Landes als eines Productionsmittels gar nicht anders möglich ist. Dementsprechend ist die hauptsächliche Rechtfertigung für die Aneignung von Territorien durch Staaten die, dass die Verhütung gegenseitiger Unbill unter den sie bewohnenden Menschen sonst nicht genügend gesichert ist. Für die Beseitigung von Piraten darf beispielsweise ein Staat die staatliche Controle über ein bestimmtes Seegebiet beanspruchen. Jede ernsthafte und unprovocierte Verletzung internationaler Pflicht gibt dem beleidigten Staate berechtigten Anspruch auf Ersatz, und wenn die Entschädigung hartnäckig verweigert wird, so muss man dem beleidigten Staate das Recht zugestehen, sie sich mit Gewalt zu verschaffen zu suchen. Die Verweigerung der Entschädigung darf nicht als eine hartnäckige angesehen werden, wenn der schuldige Staat gewillt ist, die Entscheidung eines Schiedsrichters über die gegen ihn geltend gemachten Ansprüche zu acceptieren. Und es ist wichtig, dass alle, die Frieden und Gerechtigkeit wünschen, auf die Annahme dieser Methode, Streitigkeiten zu schlichten, dringen, wo anders keine strengen Gründe dafür da sind, ein Schiedsgericht als unpraktisch zu verwerfen. Im Fall, dass ein Krieg unvermeidlich ist, darf das Ziel des Kämpfenden nur sein, den Gegner kampfunfähig zu machen und ihn zur Unterwerfung zu zwingen, dagegen nicht, ihm ein Uebel zuzufügen, das nicht wesentlich zu diesem Ziele mitverhilft, noch ein Uebel, dessen Beitrag zu diesem Zwecke gering ist im Vergleich mit dem Grade des Uebels. — Aus der Abwesenheit

eines anerkannten regulierenden Organs, welches die Autorität besitzt, Streitigkeiten zu schlichten, folgt unvermeidlich, dass in internationalen Beziehungen die wichtige Unterscheidung zwischen tatsächlich bestehenden Gesetzen und Gesetzen, die ein Staatsmann und Jurist für erforderlich ansieht, nicht klar und unmissverständlich ist noch der Uebergang von dem letzteren zum ersteren so abrupt und bestimmt, wie er es beispielsweise in der Sphäre des Civilgesetzes ist. Inbezug auf die auswärtige Politik eines Staates erhebt sich die Frage: Hat eine Regierung, wenn sie mit Gemeinschaften und Individuen ausser ihrem Staatsverbande zu tun hat, das Interesse oder Glück aller in ihren Handlungsbereich fallenden Personen zu verfolgen oder nur das Interesse der besonderen Menschengruppe, welche sie regiert und repräsentiert? Sich für das letztere zu entscheiden, hiesse nach Sidgwick überlegte Unmoralität. So soll beispielsweise auch ein Staat einige Opfer riskieren, wenn es gilt, einen Krieg zu vermeiden, indem er sich einem Schiedsgericht in allen Punkten geringerer Wichtigkeit fügt, und er sollte allgemein darauf hinwirken, dass die Maschinerie der schiedsrichterlichen Entscheidung sich vervollkommne. Ebenso ist der Freihandel zu befürworten und möglichstes Absehen davon, die Landesindustrie durch gesetzliche Bestimmungen zu schützeu. Vom kosmopolitischen Standpunkte aus ist der Freihandel schon deswegen zu empfehlen, weil er dem Ideal des Weltfriedens dient, er verwebt die Interessen der industriellen Classen in verschiedenen Staaten in so intimer und mannigfaltiger Weise, dass er eine starke Abneigung gegen die weithingehende Disorganisation der Industrie, die aus einem Kriege resultieren muss, hervorruft. Liegt es im Interesse der Menschheit, den Staaten allgemein die freie Zulassung von Einwanderern zu einer internationalen Pflicht zu machen? Nach dem kosmopolitischen Ideal ist Aufgabe des Staates nicht, die Interessen einer bestimmten Menschenanzahl, die durch das Band gemeinsamer Nationalität vereinigt sind, zu wahren, -- so würde vielmehr das nationale Ideal es wollen — sondern Ordnung zu halten über das Stück Territorium, welches historische Ursachen ihm zugewiesen haben, ohne irgendwie zu bestimmen, wer dies Territorium bewohnen soll oder den Genuss seiner natürlichen Vorzüge einem besonderen Teil der menschlichen Rasse zu reservieren. Aber in diesem Fall collidiert das kosmopolitische Ideal, für die Gegenwart wenigstens noch, zu stark mit nationalen und patriotischen Gefühlen, die momentan noch für sociales Gedeihen nicht zu entbehren sind, weil das weitherzigere Gefühl, das mit dem Begriff unseres gemeinsamen Menschtums verbunden ist, noch nicht genügend Spannkraft und Intensität besitzt, den Patriotismus praktisch zu ersetzen. Da ausserdem die Aufgabe der Regierung, moralische und intellektuelle Kultur zu fördern, durch beständiges Einströmen fremder Einwanderer mit verschiedenen moralischen Ge-

wohnheiten und religiösen Traditionen ungeheuer erschwert wird, so muss man den Staaten das Recht zugestehn, die Einwanderungsfreiheit zu begrenzen.

Das Malthussche Problem wird vielleicht später für die Regierungen ernst werden; aber bei den gegenwärtigen Existenzbedingungen ist die Zunahme menschlichen Lebens in der Welt als ein Gut und nicht als ein Uebel anzusehen. Aus dem Grunde muss man auch den Stimulus zur Volksvermehrung, den organisirte Emigration und Colonisation geben, als eine Wohltat ansehen.

Die Regierungsdepartements. — Wie muss eine Staatsverwaltung eingerichtet sein, um ihre Funktionen befriedigend ausführen zu können? Zunächst muss Allen ausreichender Anlass gegeben sein, ihre Elementar-Pflichten zu erfüllen und sich vor der Verletzung der wesentlichen Rechte andrer zu hüten. Demgemäss muss, wo immer eine hinreichend ernsthafte Pflichtverletzung vorliegt, oder zu vermuten ist, die staatliche Gewalt zunächst entscheiden, durch eine unparteiische Untersuchung der Tatbestände, ob eine Uebertretung stattgefunden hat oder nicht, und im ersten Falle angemessene Compensation erzwingen oder für Bestrafung sorgen. Diese beiden Verrichtungen erfordern recht verschiedene intellektuelle Befähigungen und Kenntnisse; auf der einen Seite kommt es auf Vertrautheit mit dem Gesetze und Unparteilichkeit in der Handhabung desselben an; die andre Aufgabe erfordert Organisationstalent. So muss man für Rechtsprechung und für Exekutive zwei verschiedene Organe haben; dem Organe der Exekutive überlässt man am besten auch die Organisation der physischen Kräfte der Gemeinschaft zur Abwehr des Angriffs von aussen. Auch ein Finanzdepartement ist der Regierung zu geben, welches die Steuern, die zur Beschaffung der für die Zwecke der Regierung erforderlichen Mittel nötig sind, auferlegt und eintreibt. Dieses Departement vereinigt man am besten mit dem legislativen Organ, welches in einem modernen Staate auch dann bestehen müsste, wenn man die gouvernementale Einmischung auf das engste individualistische Minimum einschränkte. Lässt man „paternale" Einmischung zu, so ist die Notwendigkeit einer beständig tätigen Legislatur noch deutlicher. Da die Exekutive sich in ihrer Tätigkeit innerhalb der Grenzen des Privatrechts halten soll und diese Gesetze nicht brechen darf, so darf sie auch nicht allein die Macht haben, diese Gesetze zu machen. Aus diesem Grunde darf das legislative Organ nicht von Männern der Exekutive besetzt werden. So soll die Arbeit der Regierung also verteilt werden unter die drei Häupter der Legislative, der Exekutive und der rechtsprechenden Gewalt, und jede Abteilung ein für sich abgeschlossenes und besonders constituiertes Organ bilden.

Die Zusammensetzung des legislativen Körpers. Die Funktion, Gesetze zu machen und zu modifizieren, darf natürlich nur Leuten überlassen werden, die sich mit Gesetzesange-

legenheiten beschäftigt haben; diese sind vielleicht wesentlich im juristischen Stande zu finden, aber doch nicht aus diesem allein herauszuwählen. Der ideale Gesetzgeber soll nicht nur über das Gesetz Bescheid wissen, sondern auch eine Einsicht in die tatsächliche Beziehung zwischen Gesetz und socialem Leben besitzen. Er muss die Art kennen, in der sie das Verhalten der Individuen, denen sie gelten, modifizieren, die nächsten und entfernteren Folgen beurteilen können, die von einer Veränderung in ihnen kommen können. Ein Einzelner wird kaum allen diesen Aufgaben zugleich gewachsen sein; so hat man denn den legislativen Körper zusammenzusetzen aus Männern, die, der eine auf diesem, der andre auf jenem, socialen Gebiet zu Hause sind, und diese Kräfte zu gedeihlichem Wirken zu combinieren. Die Wahl der Gesetzgeber durch das Volk dient dazu, den praktischen Einfluss der Gesetzgebung zu erhöhen, indem diese den Regierten so leichter annehmbar wird. Genau wie ein Individuum sich den Vorschriften des Arztes leichter fügt, wenn es diesen selber ausgesucht hat, als wenn ihm andre ihn aufgedrungen haben. Man hat wohl den Grundsatz aufgestellt, dass niemand gezwungen werden sollte, sich einem Gesetze zu unterwerfen oder irgendwelche Steuern zu bezahlen, in die er nicht persönlich oder durch seine Vertreter eingewilligt hätte. Aber dabei muss doch noch ausgemacht werden, ob nicht die ganze oder die grössere Anzahl der Regierten in einer derartigen intellektuellen und moralischen Verfassung ist, — Mangel an Intelligenz, an gleichmässigem Temperament, an nationalem Zusammenhang usw. — dass ihre Interessen besser besorgt werden von einer Gesetzgebung, über welche sie keine Controlle hat, als von einer, die sie auswählen kann.

Die Exekutive: Constitutioneller Monarch oder Präsident? Wenn ein Monarch auf beratende Funktionen eingeschränkt wird und der verantwortliche Minister durch die Verfassung das Recht hat, im äussersten Fall solchen Rat unberücksichtigt zu lassen, so kann ein Monarch, wenn er klug und energisch ist, durch seine lange und intime und vom Centrum aus eingreifende Beschäftigung mit den Regierungsangelegenheiten, viel Gutes stiften; ist er dagegen stupide oder schwach oder frivol, so kann er wenig Schaden anrichten. Hat er andrerseits, wie jetzt noch in jeder constitutionellen Monarchie, das Recht und die Macht, seinen Willen mit Erfolg gegen den des Ministers durchzusetzen, so kann die Ausübung dieser Herrschergewalt ebenso heilvoll wie unglückbringend und unheilvoll sein. Will man aber monarchisches Regiment behalten, so darf man die Tätigkeit eines Monarchen trotzdem nicht auf die Erfüllung bloss formaler und ceremonialer Pflichten einschränken; denn, sobald die reale Ohnmacht des Fürsten erkannt wäre, würde die Institution jenes Prestige verlieren, durch welches sie eine wohltuende Wirkung auf die Stabilität des Regierungskurses übt. Im übrigen mag das beste System, der Exekutive eine grössere

Stabilität und Unabhängigkeit zu geben, als sie ihr das parlamentarische System verschaffen kann, das Präsidentialsystem der Vereinigten Staaten sein. Nach diesem wird die oberste exekutive Gewalt von einem Präsidenten bekleidet, der für eine Reihe von Jahren vom Volke gewählt wird. Seine Minister dürfen keine Mitglieder der Legislatur sein. Er selber kann durch ein Veto Gesetzesbeschlüsse der legislativen Kammer umstossen, wenn er nicht eine Majorität von zwei Dritteln gegen sich hat. Dieses System periodischer Exekutive hat nur die Gefahr eines zeitweilig unlöslichen Conflikts zwischen Legislatur und Exekutive; diese Gefahr kann auf ein Minimum reduziert werden, wenn man den Präsidenten nicht vom Lande, sondern von der legislativen Versammlung wählen liesse.

Um die vollen Vorteile eines Repräsentativregiments zu erreichen, sind teilweise unabhängige Lokal-Regierungen nötig. Wo früher selbständig gewesene Staaten in eine politische Gemeinschaft zusammengezwungen wurden und der Unterschied der geschichtlichen Entwicklung durch Verschiedenheiten in Rasse, Religion und Civilisationshöhe verstärkt wird, sind solche relativ selbständigen Unter-Lokalregierungen empfehlenswert. Ebenfalls da, wo ein Staat sehr weit auseinanderliegende Territorien umfasst, speziell wenn sich eine Nation auf dem Wege der Kolonisation ausbreitet. Das Vorteilhafte von Lokalregierungen in solchen Fällen illustriert am besten die Geschichte der englischen Kolonieen.

Die Gründe für kleine unabhängige Staaten mit unter einander nicht divergierenden Interessen, sich zu einem Staatenbunde zusammenzutun, sind zunächst die so erzielte grössere militärische Sicherheit gegen mächtige Nachbarstaaten (Schweiz, Holland) als die wirtschaftlichen Vorteile, die in der Erweiterung der Zollgrenze liegen (Nordamerikanische Union von 1789).

Was den Anteil betrifft, den wir der Masse der Bürger an der Arbeit der Regierung zuerkennen müssen, so ist es zunächst wichtig, dass die Regierenden der wachsamen Kritik der Regierten ausgesetzt sind, und sodann, dass diese periodisch bei der Wahl ihrer Beamten ein Urteil über das politische Verhalten derjenigen abgeben, die zum zweiten Male gewählt zu werden wünschen. Und damit die Wähler unterrichtet und angeleitet werden können, muss volle und freie Kritik der laufenden Legislatur und Exekutive gestattet sein. Ohne Redefreiheit, Pressfreiheit, und Versammlungsfreiheit sind konstitutionelle Verfassungen nicht denkbar. Ein Abgeordneter hat nicht das sklavisch an das Programm seiner Partei gebundene Sprechorgan derselben zu sein, sondern seinen eignen besten Ueberzeugungen über das in jedem Fall Richtige gemäss aufzutreten, auch wenn er sich im einzelnen Fall mit der Ansicht seiner Wähler nicht identifizieren kann. Im andern Fall beginge er eine offene moralische Pflichtverletzung. Die Dauer der Parlamente ist auf fünf, sechs, sieben Jahre an-

zusetzen. Die Frist darf nicht so lang sein, dass sie das Verantwortlichkeitsgefühl bei den Gewählten abschwächen könnte, und auch wieder lang genug, um den Wählern die Möglichkeit zu geben, ihre Vertreter nach ihren moralischen und intellektuellen Eigenschaften kennen zu lernen. Bei Verfassungsänderungen muss eine direkte Ausübung gouvernementaler Funktionen durch die Bürger stattfinden; Umgestaltungen von dieser Wichtigkeit müssen über die Amtsgewalt der gewöhnlichen Legislatur hinausgehen. Das „obligatorische Referendum" der Schweiz mag der Modus sein, in welchem solche direkte Beteiligung der Bürger am Staatsgeschäft sich vollziehe.

Das Verhältnis von Staat und Kirche („die unter den weiteren Begriff einer freien Vereinigung fällt) ist am besten dieses, dass der Staat eine bestimmte Kontrolle über religiöse Lehren behält, dafür die Kirche mit besonderen Privilegien ausstattet, wie die eines staatlichen Schutzes gegen Störungen religiöser Zusammenkünfte, einer Befreiung der Geistlichen von bürgerlichen Pflichten, wie etwa vom Militärdienst, oder Geschworener zu sein.

Der moderne Staat ist im wesentlichen demokratisch. Das demokratische Prinzip hat zweierlei Formulierungen gefunden: „dass die Regierung auf der aktiven Zustimmung der Bürger ruhen soll" und „dass jeder sich selbst ernährende und gesetzlich-korrekte Bürger durchschnittlich ebenso gut wie jeder andere dazu befähigt ist, das Werk der Regierung in die Hand zu nehmen." Eine Analogie verhelfe uns hier zu einer Entscheidung über das Richtige. Beim Bau eines Hauses ist der Benutzer besser dazu qualifiziert, sich ein Urteil über einige besondere Fragen zu bilden, die sich hierbei erheben, als der Baumeister. Denn jener kennt seine eignen Bedürfnisse und Gewohnheiten und kann die Gestalt der Räume, die er braucht, besser bestimmen als der Architekt, dem er aber die Anordnung derselben überlassen muss. In der Medizin kann der Patient nur in einem Falle zu eigner Einsicht kommen, wenn nämlich das verordnete Mittel das Uebel ständig vergrössert und er demnach einen anderen Arzt zu Rate zu ziehen für nötig hält. Unter den Demokraten vergleichen nun die Einen das Regieren mit dem Hausbauen und halten das Volk für geeignet, die Hauptlinien der Gesetzgebung und Verwaltung festzulegen. Andere halten die Regierungskunst mehr der Medizin für ähnlich, das Volk soll von Zeit zu Zeit über den allgemeinen Erfolg der Regierung in der Wohlfahrtsförderung ein Urteil fällen, aber nicht über besondere Fragen zu entscheiden haben. Sidgwick steht auf der Seite der letzten Ansicht.

Das Recht einer Auflehnung gegen ein bestehendes Regiment kann niemals ein constitutionelles oder legales Recht sein; das wäre eine Absurdität. Aber das moralische Recht eines Sturzes einer bestehenden Herrschaft in extremen Fällen von Missregierung kann niemand bestreiten. Aber nur,

wenn mildere Mittel zur Beseitigung der Missstände nicht möglich sind und wenn die Uebel des Regiments von extremer Grösse sind, ist Empörung zu billigen.

Den Zwang, und in letzter Instanz den physischen Zwang, aus dem Staatsregiment zu schaffen, können wir durch constitutionelle Reformen kaum hoffen; ihn ohne Schaden andrer Wohlfahrt möglichst zu verringern, muss ständiges Bestreben der Politik sein.



Inhaltsübersicht.

Druckfehlerverbesserung.

Lies	S.	11,	Zl.	22	statt	„praederterminiert“: praedeterminiert.
„	„	15,	„	3	„	„stimmen“: bestimmen.
„	„	15,	„	18	„	„une“: und, statt: „alen“: allen.
„	„	15,	„	19	„	„darülber“: darüber.
„	„	15,	„	20	„	„teile nur“: urteilen.
„	„	15,	„	35	„	„wenigsten“: wenigstens.
„	„	15,	„	36	„	„consepuenter“: consequenter.
„	„	16,	„	15	„	„wünschenwert“: wünschenswert.
„	„	16,	„	9	„	„Individium“: Individuum.
„	„	23,	„	43	„	„ziehen“: ziehen.
„	„	30,	„	45	„	„gestüzt“: gestützt.
„	„	32,	„	22	„	„Intuitonismus“: Intuitionismus.
„	„	34,	„	6	„	„blose“: blosse.
„	„	38,	„	27	„	„dieser“: dieses.
„	„	38.	„	28	„	„er“: es
„	„	40,	„	45	„	„denbkar“: denkbar.
„	„	50,	„	4	„	Sidwick“: Sidgwick.
„	„	53,	Anm.	Zl. 1	statt	„Nitzsche“: Nietzsche.
„	„	55,	Zl.	18	statt	„unerscheidet“: unterscheidet.

Lebenslauf.

Ich, Ernst Sophus Friedrich Winter, wurde am 8. Dezember 1880 als Sohn des Lithographen Julius Winter in Flensburg geboren. Von Ostern 1890—99 besuchte ich das Gymnasium meiner Vaterstadt. Von Ostern 1899—1904 studierte ich Philosophie, Theologie und Germanistik, und zwar nacheinander an den Universitäten Berlin, Zürich, München und Göttingen. Vorlesungen und Uebungen besuchte ich bei folgenden Professoren und Docenten, in Berlin bei: v. Baudissin, Delbrück, Dilthey, Geiger, Gunkel, Harnack, Herrmann, Hertwig, Kaftan, Naudé, Oncken, Pariselle, Paulsen, Roediger, E. Schmidt, Simmel, v. Soden, Sternfeld, Stumpf, Wagner, v. Wilamovitz-Möllendorff, Winter, v. Winterfeld; in Zürich bei: Betz, Frey, Kesselring, Meumann, Morf, Schmiedel, Wreschner; in München bei: v. d. Leyen, Muncker, Paul, Pirson, Schönfelder, Woerner; in Göttingen bei: Baumann, Bonwetsch, Bousset, Couchoud, Heitmüller, Heyne, Husserl, Müller, Otto, Peipers, Rahlfs, Roethe, Schröder, Schürer, Smend, Stimming, Wellhausen.

Allen diesen Herren bin ich für mannigfachste Anregung zu Danke verpflichtet. Bei meinen philosophischen Lehrern Paulsen, Husserl und Baumann habe ich auch einen warm gefühlten Dank für nachhaltige persönliche Beeinflussung und teilnehmendes Interesse an mir abzustatten.

Wahl und Umgrenzung des Themas der Dissertation wurden in Vereinbarung mit Herrn Geh.-Rat Baumann getroffen. Mit ausdrücklicher Erlaubnis der Fakultät ist die Abhandlung in einer gekürzten Fassung gedruckt worden.




BJ604
S5W5
157958

